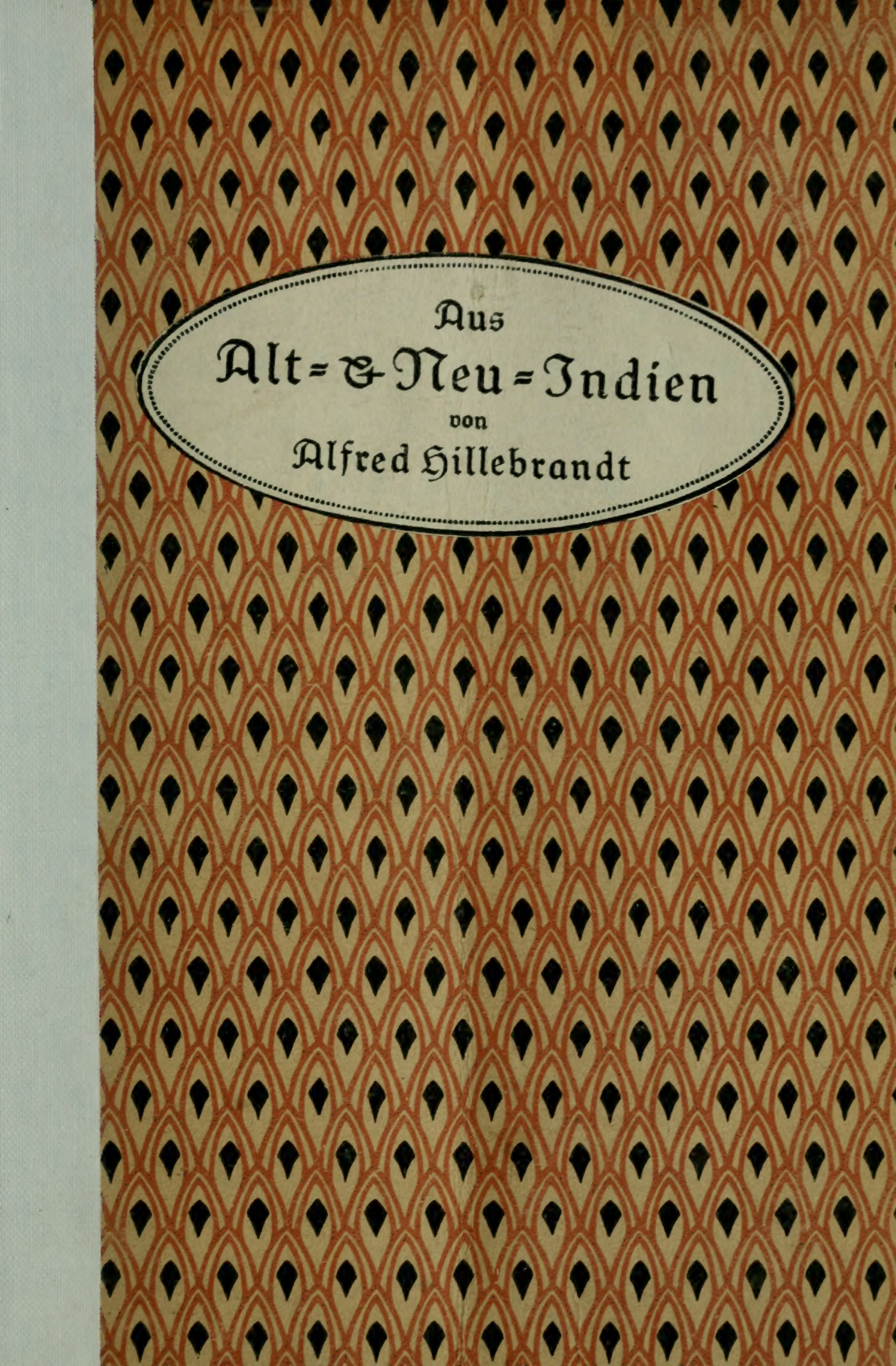


Hillebrandt, Alfred
Aus Alt- und Neuindien


Aus
Alt- & Neu-Indien
von
Alfred Hillebrandt

AUS
ALT- UND NEUINDIEN

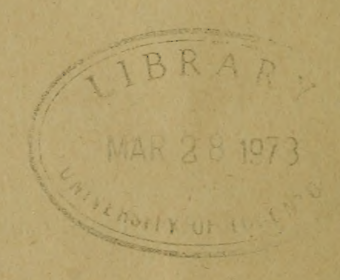
Gesammelte Aufsätze

Von

Alfred Hillebrandt

Gedruckt mit Unterstützung des Universitätsbundes
Breslau E. V.

Breslau
Verlag von M. & H. Marcus
1922


LIBRARY
MAR 28 1973

Vorwort

Es bestand die Absicht, mein „Alt-Indien" in zweiter Auflage herauszugeben und die darin enthaltenen Aufsätze um die in dem vorliegenden Bande gesammelten zu vermehren. Die Verhältnisse haben die Verwirklichung dieses Planes verhindert. Ich habe mich daher auf die neue Sammlung beschränken und dennoch manches weglassen müssen, was ich gern der Vergessenheit entrückt hätte. Auch diese Veröffentlichung wäre ohne eine sehr namhafte Unterstützung des Breslauer Universitätsbundes nicht möglich gewesen, für die ich ihm meinen ergebensten und herzlichsten Dank sage.

Meine Aufsätze sind fast sämtlich früher in großen Zeitschriften oder Tageszeitungen erschienen (Deutsche Revue, Österreichische Monatsschrift für den Orient, Nord und Süd, Tag, Schlesische Zeitung) und wenden sich, den ersten vielleicht ausgenommen, an weitere Kreise, von denen ich Interesse für ihren Inhalt erhoffen darf.

Alfred Hillebrandt

INHALT

Seite

1. Die Heimat des Ṛgveda (1917) 1
2. Neuere Forschungen über das altindische Drama (1921) . . 13
3. Indische Politiker (1916) 31
   Erziehung altindischer Prinzen zur Politik 43
4. Indiens Lehren für Kulturpolitiker (1920) 56
5. Indische Büßer (Sādhus) (1906) 75
6. Orissa 95
7. Rabindranath Tagore (1920) 105
8. Religion und Wissenschaft (1896) 110
9. Englische Wissenschaft in Indien (1908) 116
10. Französische Wissenschaft in Ostasien (1906) 124
11. Zur Erinnerung an Leopold von Schroeder (1921) 129

Die Heimat des Rgveda.

Seitdem durch den großen Begründer der vergleichenden Sprachforschung die Spracheinheit der arischen Stämme erkannt worden war, fiel der Blick auf Zeiträume, Wanderungen, Zusammenhänge, gegen die die germanischen Wanderungen als eine nur unbedeutende Episode der Geschichte erscheinen. Wo immer man die Urheimat der Arier lokalisieren will, es müssen Einflüsse und Berührungen vor sich gegangen sein, die von den Ufern des Atlantischen Ozeans bis zu den Bergen Indiens sich fühlbar machten und den Namen für „Vater", „Bruder", das unscheinbare Hilfszeitwort „sein" und mit ihnen unendlich viel arisches Gut nach dem Tiber wie zum Ganges trugen. Von den ruhelosen Stämmen der Arier, die bald sich selbständig als Staatswesen organisierten, bald mit fremdem Volkstum sich vermischten oder ganz untertauchten, hat keiner ein altes Dokument seines Glaubens hinterlassen außer den Indern, die mit dem Veda als eine der merkwürdigsten Tatsachen menschlicher Überlieferung ein Denkmal bewahrt haben, das inmitten der versunkenen Welten ein kostbares Erbe bleibt, auch wenn es keinen Aufschluß über arisches Denken selber gibt, sondern nur über die

religiösen Vorstellungen einiger nach dem Osten abgewanderter Stämme.

Die merkwürdige Erscheinung, daß der Veda durch Jahrtausende ein mit heiliger Scheu betrachtetes und mit sorgsamen Händen den Nachkommen überliefertes Werk ist, hat eine Parallele wohl nur in dem Verhältnis des orthodoxen Judentums zum Alten Testament. Das Verständnis des Veda, wenigstens der großen Liedersammlung des Ṛgveda, ging freilich verloren; sie stand zu weit ab von dem, was die Späteren fühlten und dachten; denn sie liegt „vor den Toren der indischen Geschichte".

Die Sprache ist Sanskrit; vielfach allerdings unterschieden von der der klassischen Zeit und in sprachlichen Formen öfter mit den mittelindischen Dialekten in Übereinstimmung, aber doch Sanskrit. Dieser Umstand allein genügte, den Gedanken wachzurufen, daß die Lieder nur indische Verhältnisse wiederspiegeln und nichts anderes enthalten als Hinweise auf die indische Heimat selbst. Der Gedanke fand Bestätigung durch die Erwähnung rein indischer Ströme, des Satledsch, Indus, der Irotī und anderer, sowie durch die Schilderung klimatischer Vorgänge, die sich in Kämpfe der Götter umgesetzt hatten und vorzugsweise in dem Kampf Indras gegen den Dämon der „Dürre" sich abzeichneten, also, wie man meinte, tropischer Natur waren. Die indischen Kommentare, ganz nach heimischem Augenmaß zu urteilen genötigt, taten das ihrige, um den Irrtum zu bestätigen, und sprechen von Wolken- und ähnlichen Dämonen, welche nicht existierten, sondern nur Gebilde ihres eigenen Erklärergeistes waren.

Eine nur an Indien haftende Interpretation reicht in Wirklichkeit nicht aus, um den Eigentümlichkeiten des Ṛgveda gerecht zu werden und die darin ein-

gebetteten Fossilien richtig zu bewerten. Denn wenn er auch seiner Zeit dient, so redet er doch nicht nur von ihr. Wo immer er historischer Vorgänge, wenn auch nur flüchtig gedenkt, weist er uns in die Vergangenheit der vedischen Geschlechter; er spricht von verklungenen Kämpfen und der hilfreichen Gnade der Götter bei diesen Kämpfen, die nicht nur gegen die „Schwarzen" Indiens, sondern auch gegen die Angehörigen anderer Stämme, vielleicht der eigenen Rasse geführt wurden und aus naher oder ferner Vergangenheit in der Erinnerung herüberreichten.

Schon jene Voraussetzung, daß in den großen Vṛtraschlachten die Bezwingung eines Dämons der Dürre oder eines mißgünstigen Wolkendämons sich ausspreche, ist sehr ernstem Zweifel ausgesetzt; denn die Beschreibung vollzieht sich in Redewendungen, die der Terminologie, mit der spätere Dichter Sommer- und Regenzeit schildern, nicht entsprechen und vielmehr ihr Analogon in der Ausdrucksweise haben, mit der die Poeten nördlich gelegener Länder Winter und Frühling schildern. Es ist der Winter, welcher die Ströme in „Fesseln" schlägt, sie bändigt, umlagert, festhält, bis der junge Held des Frühlings kommt, sie mit siegreicher Waffe zu befreien. Es ist also die Sage vom Winter, welche von vedischen Stämmen aus der Ferne nach Indien mitgebracht worden ist und nun in den Liedern weiterklingt, auch wenn ein neues Klima sie nicht mehr rechtfertigt oder lebendig hält. Der Kampf Indras gegen den die Flüsse fesselnden Vṛtra, eine der populärsten Begebenheiten des Ṛgveda, ist in Wahrheit nicht auf indischem Boden ausgefochten worden, sondern hallt in den Liedern noch aus einer Zeit nach, da die vedischen Stämme nördlichere Zonen besiedelten. Zusammen mit den Erinnerungen an andere Großtaten ihres Gottes, der

sie zum Siege auch gegen neue Feinde führen wird, ist sie in die neue Heimat mitgenommen worden.

Es gehört zu den methodisch lehrreichsten Zügen der indischen Mythologie, daß sie wie keine andere gestattet, durch Jahrhunderte und Jahrtausende zurück ihre Göttergestalten entwicklungsgeschichtlich zu verfolgen und zu sehen, wie z. B. die Gestalt Vṛtras, des Wintergottes, unter neuen Verhältnissen sich mehr und mehr von ihrem Ausgangspunkt entfernt, um von brahmanischen Händen schließlich die Gestalt eines Anhängers der Mokscha- oder Befreiungslehre zu empfangen, durch deren Anhören er seiner Sünden ledig wird und zum höchsten Ort eingeht. Diese Beobachtung hat grundsätzliche Bedeutung. Denn sie zeigt, daß die Inder bei der Einwanderung nicht alle Erinnerungen an die Vergangenheit begruben und der Schicksale vergaßen, die ihre Vorfahren durchlebt und in Stammessagen festgehalten haben. Wir werden wohl annehmen müssen, daß unter den Liedern manch eines mitgeführt worden ist, das selbst oder dessen Inhalt ganz oder teilweise jenseits der natürlichen Grenzwälle Indiens entstand und manchen Namen eines Feindes bewahrte, mit dem man einst auf den Wanderzügen jenseits des Suleiman Bekanntschaft gemacht hatte. Die Lieder sind, gewiß, zu historischen Zwecken nicht gedichtet, sondern ausschließlich religiösen Bedürfnissen entsprungen. Aber dennoch ist es auch bei diesem beschränkten Rahmen unumgänglich, daß Personen der Vergangenheit und Ferne vor dem Siegeswagen der indischen Götter erscheinen. So enthält VII, 18 eine Aufzählung der Verdienste, die Indra und die Vasischṭhas sich um König Sudās und sein Haus erworben haben, dessen kriegerische Scharen inmitten Indiens stehen und an der Dschumna, Ravi, am Satledsch kämpfen. Unter den hier erwähnten Namen

begegnen mehrere, deren Träger im Westen sitzen und, soweit der unklare Vers eine Deutung zuläßt, als Hilfsvölker auftreten, die Pakthas, Bhalānas, Alinas. Es ist anzunehmen, daß wir in den Pakthas die Afghanenstämme im Nordwesten des Indus vor uns haben, in den Bhalānas die Völker, die dem Paß zwischen dem Suleiman und den Brahuibergen den Namen gaben, in den Alinas Anwohner des Oxus, nordöstlich von den Sitzen der heutigen Kafir: Namen westlicher Völker sind also bis tief in das Innere Indiens hinein bekannt. Zu den Namen aus dem Westen gehört auch der der Dāsas, der die Erinnerung an die in Iran und seinen Nachbarländern nomadisierenden Stämme leise wachhält, den Griechen als Daher oder Daer bekannt. In Indien hat das Wort eine besondere Ausprägung erhalten; es ist in späterer Zeit zu einem Namen für Sklave geworden, hat diese Bedeutung im Ṛgveda aber erst an drei Stellen, während es im allgemeinen noch „Feind“ oder „Dämon“ heißt.

Es ist das charakteristische Zeichen einzelner Vedabücher, daß sie verschiedenen Familien und verschiedenen Zeiten angehören und darum nicht sämtlich die gleichen geographischen oder kulturellen Verhältnisse widerspiegeln. Das VII. Buch weist auf das Innere Indiens, das VI. dagegen heftet seinen Blick noch auf die im Westen gelegenen Schauplätze früherer Kämpfe, auf Arachosien und die Nachbarländer, in denen vedische Geschlechter zur Zeit dieser Kämpfe saßen und mit iranischen oder anderen Stämmen des Nordwestens in Fehde kamen. Dem Namen Dāsa begegnen wir in diesem Buch mit besonderer Häufigkeit; die Feinde werden in arische und dasische geschieden. Mehr noch in die Mitte feindlicher Kämpfe führt ein anderes Wort, das meist mit „Geizhals“ oder „Händler“ wiedergegeben wird, aber nichts anderes bedeutet als einen gegnerischen

Volksstamm, der die indischen Götter so wenig wie ihre Priester mit Gaben bedachte und darum in der Abneigung ihrer Anhänger als der Inbegriff aller Widerwärtigkeit galt. Es ist der Name der Paṇis, den Brunnhofer, ganz der Situation entsprechend, mit den Parnern gleichgestellt hat, die einen Teil der Daer bildeten und noch bis in die historische Zeit in das Kabultal kämpfend vordrangen. Gerade in dem VI. Buch tritt dieses Volk mit relativer Häufigkeit auf und zeigt sich als Gegner der frommen Inder, den Divodāsa an der westlichen Sarasvatī, d. h. am Arachotus schlug. Besonders ist dieses Buch dadurch merkwürdig, daß es die Parther nennt. Es hat nicht an Gelehrten gefehlt, welche mit Rücksicht auf die Lage der vedischen Stämme es für unmöglich hielten, daß die Parther so weit nach Osten drangen, um zu den Indern in Beziehungen zu treten. Aber nicht die Parther sind in damaliger Zeit nach Osten gekommen, sondern die Inder oder vielmehr ein Teil von ihnen hat den Parthern noch nahe genug gesessen um die Gunstbezeugung eines ihrer Fürsten zu erfahren, In historischer Zeit gab es anderseits im Westen Inder, die dahin vom Osten kamen. Der Gnostiker Bardesanes kennt zahlreiche Brahmanen in Baktrien; der Buddhismus hat sich von Indien nach Westen, nach Balkh, Bokhāra ausgebreitet, wir hören aus einem Bericht Stewarts[1]), daß noch in später Zeit Hindupilger in einem Feuertempel in Baku erschienen seien, um ihre Verehrung darzubringen; das zeigt die beständigen Beziehungen zwischen Ost und West. Es ist also, wenn man nicht herkömmlichen Lehrmeinungen, sondern sachlichen Erwägungen Gehör schenkt, erst recht nicht ausgeschlossen, daß die Inder zur Zeit ihrer westlicheren Sitze Brahmanen in reli-

[1]) Siehe Oeuvres de Auguste Barth, Paris 1914, vol. II, S. 408; Stewart, Journal of the R. A. S. 1897, S. 311 ff.

giösem oder weltlichem Auftrage zu den Parthern sandten, von denen diese mit einem doppeltem Wagengespann und vielen Rindern heimkehrten. Damit treten die vedischen Inder den historischen Völkern wieder näher und zeigen sich nicht auf Indien allein beschränkt. Wie zur geschichtlichen Zeit die Wege aus dem Westen nach Indien allzeit begangen wurden und Griechen, Indoskythen, Parther, Mohammedaner durch die Pässe in das Indusland einströmten, so sind auch seit der Zeit der ersten arischen Einwanderungen die Verbindungsstraßen nach dem Westen nie abgebrochen worden und haben immer neue Wandertrupps folgen sehen. Wenn es richtig ist, daß wir in einer Inschrift von Boghazköi aus dem XIV. Jahrhundert Namen vedischer Götter begegnen, so sind das schwerlich Überreste aus der Zeit der indoiranischen Periode oder Sprach- und Glaubensgemeinschaft, wie hervorragende Gelehrte angenommen haben, sondern eher Einwirkungen, die von Indien ausstrahlten und durch priesterliche Funktionäre, Heiraten oder andere Zusammenhänge auf den nie ganz vergessenen Pfaden zu jenen Völkern wanderten. Wo der Ausgangspunkt solcher „Rückwanderung“ gewesen sein könnte, sagt die Erwähnung des Götterpaares „Indra-Nāsatya“, das in der Mitaniinschrift steht und gerade in dem Buche des Ṛgveda wiederkehrt, das auch sonst manche Spuren westlicher Beziehungen trägt, im VIII. Buch. Zunächst ist bemerkenswert, daß unter seinen Verfassern Angehörige der Familie der Kaṇvas genannt sind, welche die eine oder andere rituelle Eigentümlichkeit haben und bei den Somaopfern an der Verteilung der Geschenke nicht beteiligt werden; ihr Name ist einmal sogar zur Bezeichnung eines Dämons geworden und hat, wie der der Kutsas, gelegentlich eine verächtliche Nebenbedeutung gewonnen, die beweist, daß

sie in einer feindseligen Stellung zu anderen Familien standen und nicht als Elite der vedischen Geschlechter angesehen wurden. In diesem Buch nun wird die Gomal ein Fluß des Westens, erwähnt, und, was wichtiger erscheint, mit relativer Häufigkeit das Sängergeschlecht der Sobharis, dessen Name von Brunnhofer in einwandfreier Weise mit den Obareis bei Ptolemäus zusammengestellt wird, die an den Nordabhängen des Hindukusch wohnen. Wir begegnen ferner in Buch VIII einem sehr seltsamen Verse (78, 2):

ā no bhara vyañjanaṃ gām aśvam
abhyañjanam / sacā manā hiraṇyayā //

„Bringe uns Geschmeide, Rind, Roß und Salben zusammen mit einer goldenen manā.“ Bei der Übersetzung kommt es im wesentlichen darauf an, was wir unter der goldenen manā verstehen; die Ansichten schwanken, doch hat nach meiner Meinung Zimmer es richtig übersetzt, wenn er es mit dem griechischen mnā und dem lateinischen mina gleichsetzt und darin eine Spur von babylonischer Einwirkung erblickt. Max Müller hat das zwar bestritten, aber seine eigene Übersetzung ist mehr als zweifelhaft und sein Gegengrund nicht triftig. Er meint, hier ein babylonisches Lehnwort zu sehen, verstoße gegen alle Regeln historischer Kritik, das Wort kehre in der übrigen Sanskṛitliteratur nicht wieder, kein anderes babylonisches Gewicht sei dort bekannt, und es sei nicht wahrscheinlich, daß ein Dichter, der um Roß und Rind bittet, in demselben Atemzuge ein ausländisches Gewicht von Gold wünsche, das ungefähr 60 Sovereigns Wert habe. Indes macht Hopkins, der manā ebenfalls für babylonisch ansieht, eine ganze Reihe von Worten und Wendungen namhaft, die im Ṛgveda ausschließlich dem VIII. Buch angehören und

mit der erwähnten Sonderstellung zusammenhängen mögen, die die Kaṇvas im vedischen Sängerkreise einnehmen[1]); zweitens hat Müller die Momente nicht berücksichtigt (und konnte sie damals noch nicht berücksichtigen), welche für den westlichen Charakter oder wenigstens die am Westen haftenden Erinnerungen des VIII. Buches sprechen. Nicht darf dabei die Erwähnung der Turvaschas übersehen werden, die zu den Kaṇvas in Beziehung stehen und aus den Steppen des Nordwestens zu kommen scheinen; nach VI, 27, 7, werden sie am Hariōb (Hariyūpīyā) besiegt.[2])

Diesen Tatsachen schließt sich manche andere an, die, in dem Zusammenhange gesehen, das richtige Licht empfängt. Schon Alfred Ludwig, der eindringende Gelehrte, dem wir eine nicht genug gewürdigte Übersetzung und Erklärung des Ṛgveda verdanken, hat darauf aufmerksam gemacht, daß die einzige Stelle, an der „sapta sindhavah" als eine Bezeichnung des Landes angesehen werden kann, sich im VIII. Buch findet[3]). Das ist der Name, den die Iranier für Indien anwenden, so daß auch jenes vereinzelte Vorkommen des Wortes im VIII. Buch eine nähere Berührung seiner Dichter mit dem Westen andeutet. Das findet weitere Bestätigung. So findet sich im Veda öfter das Wort Gandharva als Bezeichnung übermenschlicher Wesen, die man passend als Riesen erklärt. An allen Stellen sind es freundliche Wesen mit Ausnahme zweier Verse gerade im VIII. Buch, die einen feindlichen Gandharva erwähnen, den Indra erlegt. Schon Darmesteter hat mit dem Wortlaut dieser Stelle des Veda

---

[1]) Meine „Vedische Mythologie" I, S. 207, 428.

[2]) Vergl. meine „Lieder des Ṛgveda", Göttingen 1913, S. 50.

[3]) Ṛgveda, Band III, S. 200; so auch Hopkins in dem für die hier erörterten Fragen wichtigen Aufsatz im „Journal of the American Oriental Society", Band XVII, S. 86 ff.

den des Avesta verglichen, der ebenso wie das VIII. Buch in dem Gandarewa einen feindlichen Dämon sieht.[1]) Hopkins hat mit Recht diese und andere Erscheinungen nicht als Anzeichen eines besonders hohen Alters, sondern als geographisch zu bewertende Merkmale für diesen Teil der Liedersammlung erklärt. Indessen ist die richtige Verwertung dieser Daten durch den Umstand gehemmt worden, daß man den Vṛtrakampf für eine tropische Erscheinung hielt, die unter dem Sturm des Monsuns gegen den Dämon der Dürre vor sich ging; dieser Glaube ist, wie bemerkt, ein Irrtum, der von einer Gelehrtengeneration zur andern sich hinzog, ohne in bezug auf seine Grundlage genauer untersucht zu sein. Entfernt man das Trugbild, so zeigt sich ein anderer Sachverhalt. Unzweifelhaft saßen vedische Stämme im Induslande und darüber hinaus nach Osten; ihre Priester verfaßten dort einen großen Teil ihrer Lieder, aber sie wissen noch nichts vom Ganges, der einmal, höchstens zweimal, im ganzen Ṛgveda vorkommt und dieses eine Mal nur in einer Aufzählung von Strömen erwähnt wird. Ein weiter Blick dagegen öffnet sich noch gegen Westen über die durchzogenen und mehr oder weniger verlassenen Länder jenseits des Suleiman, Sefid Koh und Hindukusch und zeigt die Etappen einstiger Wanderschaft. Wie es scheint, waren die Stämme, die dem indischen Altertum den Ṛgveda als kostbarstes Heiligtum hinterlassen haben, andere als die, in deren Mitte die großen Epen entstanden, und diese wiederum verschieden von jenen, worin der Buddhismus zuerst Wurzel schlug. Es entspricht den natürlichen Gesetzen der Wanderungen, daß die arischen Stämme nicht gleichzeitig und in großem Heerhaufen, sondern in verschiedenen Wellen einströmten

[1]) Ormazd et Ahriman, S. 215, Note I; meine „Vedische Mythologie“ I, S. 447; Hopkins, a. a. O., S. 91.

und unter harten Kämpfen zu verschiedenen Zeiten nach Osten, einer vom anderen gedrängt, vorstießen, wie in historischer Zeit Griechen, Parther, Skythen, Mohammedaner einander folgten. Manches deutet darauf hin, daß diese Einwanderer nicht alle denselben Göttern huldigten und der gleichen Kultformen sich bedienten Der Gegensatz zwischen Varuṇa und Indra z. B. ist zu groß, als daß die spätere Zeit ihn ganz hätte verwischen können, wiewohl die Theologen Indiens mehr als andere bereit waren, trennende Linien zu entfernen und Kompromisse zu schließen. Während in den Liedern an Varuṇa ein Verständnis für sittliche Schuld durchklingt, offenbart der Indrakult die Wildheit ungestümer, kriegerischer Geschlechter. Diese Beobachtungen werden von sprachlicher Seite unterstützt. Grierson, der gelehrte Bearbeiter des Linguistic Survey hat in Kapitel VII des Censusreports von 1903 (Band I, 298 ff), zum Teil auf Untersuchungen Hoernles gestützt, infolge mancher sprachlicher Anzeichen verschiedene Einwanderungen feststellen zu können geglaubt und einen äußeren wie inneren Kreis von neuindischen Sprachen unterschieden; einen inneren, welcher die Dialekte des Mittellandes umfaßt, einen äußeren, der durch Kaschmir, Sind, Zentralindien, Orissa, Bihar geht und jenen zu drei Vierteln umschließt.[1]) Die Einwanderungen können an sich von Westen, Norden und Nordosten her vor sich gegangen sein, nicht vom Nordwesten, weil sich dort unübersteigliche natürliche Hindernisse entgegenstellten. Die westliche Wanderstraße war nach Grierson durch die Stämme der ersten Einwanderer gesperrt, der Nordosten ist aus anderen Gründen nicht wahrscheinlich; daher nimmt er an, daß der Kreis der i n n e r e n Sprachen sich vom

[1]) Risley, the people of India 1908, S. 54; dagegen Sten Konow, Indien, S. 38.

Norden durch Swāt, Kohistan nach dem Pandschab vorschob. Die Erörterung dieser Fragen steht kaum am Anfang, und es bedarf langer, gründlicher Untersuchung der einheimischen Sprachen, ehe man hoffen darf, über diese noch hypothetischen Annahmen hinauszukommen. Aber im Verein mit den Andeutungen, die der Ṛgveda enthält, bietet sich der kommenden Generation ein reiches Feld hoffnungsreicher Forschung, welches Jahrtausende überblickt und an Stelle der scheinbaren Gleichmäßigkeit, die wir bis jetzt vor uns zu sehen glaubten, ein frischeres und bewegteres Bild hervortreten lassen wird.



Neuere Forschungen über das altindische Drama.

Das in den Jahren 1917/1920 erschienene Werk von Ernst Windisch über die Geschichte der Sanskritphilologie von ihren Anfängen bis an die Schwelle der Gegenwart gibt auf seinen 460 Seiten einen vortrefflichen und anziehend geschriebenen Überblick über die stille und rastlose Arbeit, die seit hundert Jahren auf allen Gebieten der weitverzweigten Kulturgeschichte Altindiens geleistet worden ist und aus bescheidenen Anfängen ein großes Reich geschaffen hat. In dem Grundriß der indoarischen Philologie und Altertumskunde, der über alle Leistungen der Sanskritphilologie berichtet und außer der Arbeit von Windisch einundzwanzig mehr oder weniger umfangreiche Hefte oder Bände enthält, erschien gleichzeitig eine andere, kleinere, nicht minder wertvolle Schrift Schrift von Sten Konow, „Das indische Drama“; über diesen bedeutsamen Zweig der Dichtkunst die erste vollständige Übersicht, die um ihrer Sachkunde und Klarheit der Darstellung willen auch dem Nichtfachmann zur Benutzung empfohlen sei. Sie bleibt nicht an der Schwelle der Gegenwart stehen, sondern führt unmittelbar in sie hinein bis zum Jahr 1918 und legt alle Fragen

dar, die mit der Entwicklung des Dramas und seiner Technik, mit der einheimischen Poetik wie der modernen Forschung in Verbindung stehen. Auch hier hat die Arbeit nicht geruht, sie hat unser Wissen durch neue Funde über die bisher gesteckten Grenzen erweitert wie durch Einzelforschungen vertieft und Ausblicke eröffnet, die vor wenigen Jahren unwahrscheinlich erschienen wären.

Der Name, welcher seit Beginn unserer Wissenschaft im Mittelpunkt der indischen Literaturgeschichte stand, war der, wie wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit wissen, gegen Mitte und Ende des 5. Jahrhunderts n. Chr. lebende Kālidāsa. Er bezeichnete die höchste Erhebung der indischen Kunst, ohne daß wir die Vorberge erblickten oder mit Deutlichkeit den Weg erkannten, den die indische Dichtung bis zu diesem gleichsam unmittelbar aus der Ebene emporsteigenden Höhepunkt genommen hat. Zwar wußten wir, daß es ihm an Vorgängern nicht fehlte, da am Anfange seines jugendlichen Stückes, des Dramas Mālavikā und Agnimitra, bei Ankündigung des „neuen Stückes von Kālidāsa“ der Schauspieldirektor von seinem Gehilfen gefragt wird, warum er denn soviel Ehre dem Werke dieses lebenden Dichters antue und die berühmten Dichter wie Bhāsa, Saumilla, Kaviputra ihm zuliebe übergehe. Aber von diesen Dichtern erfuhren wir nichts oder sogut wie nichts. Bhāsa war dem Namen nach bekannt; ein Dichter des 7. Jahrhunderts rühmt den Reichtum seiner Stücke wie die Süßigkeit von Kālidāsas Rede; doch keines davon war erhalten. Da fand in den Schätzen der Königlichen Bibliothek von Travancore in Indien ein einheimischer Gelehrter, Ganapati, eine alte Palmblatthandschrift und darin eine Anzahl der verloren geglaubten Werke des berühmten Verfassers, ein Fund von ungewöhnlicher Bedeutung, der 13 Werke an das Tageslicht brachte und einen Einblick in die Kunst

dieses Dichters und zugleich in die Geschichte des indischen Theaters überhaupt gewährte. Ganapati hat die Werke seit 1910 mit einem ausführlichen Vorwort in die Wissenschaft eingeführt und ein lebhaftes Echo in der Gelehrtenwelt erweckt, die alsbald die Technik Bhāsas im Verhältnis zu der Lehre der indischen Poetik und zu der Kunst Kālidāsas prüfte, seine nun gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. angesetzte Lebenszeit festzustellen sich bemühte. Unter den Stücken befindet sich eines, das Ausgangspunkt und Grundlage für das vielgenannte „Thonwägelchen" des Königs Schūdraka geworden ist, das dadurch viel von seiner Originalität eingebüßt hat.

Bhāsa hat gegenüber der Darstellung des Todes auf der Bühne noch nicht dieselbe Sprödigkeit, wie sie spätere Autoren übten und verlangten; er zeigt manche maßgebend gebliebene Neuerung auf dem Gebiet der dramatischen Technik und eröffnet die Möglichkeit, durch seine Technik zwischen neuen und alten Partien des großen, auf Bharata zurückgeführten Lehrbuches der Schauspielkunst zu unterscheiden. Lindenau, dem wir eine sehr eindringende Studie über Bhāsa verdanken[1]), hat hierauf zuerst hingewiesen und sich an die Seite einiger alter Autoren gestellt, die ihn noch höher als Kālidāsa gesschätzt haben. Er rühmt an ihm die Redekunst des Dialoges, die Lebendigkeit und Schlagfertigkeit der Wechselrede, oft Vers um Vers, ja Wort um Wort, Pointe um Pointe, die der dramatische Dichter nicht vom epischen Dichter gelernt habe, sondern zweifelsohne vom Mimen. Im allgemeinen scheint aber die weichere und schmiegsamere Kunst Kālidāsas dem indischen Geschmack mehr entsprochen zu haben als Bhāsa, dessen

[1]) Bhāsa-Studien, Leipzig 1918, Harrassowitz.

Ruhm im Laufe der Jahrhunderte verblich, während Kālidāsa unverändert als Stern erster Größe am indischen Himmel glänzt.

Noch überraschender ist ein anderer Fund. Wir verdanken ihn den deutschen Ausgrabungen in Ostturkestan. Von seinen großen Forschungsreisen brachte Herr von Le Coq eine Anzahl indischer Palmblattfragmente mit, die sich in den Höhlentempeln unweit Kutscha gefunden hatten, darunter einige, die durch eigentümlichen Schriftcharakter und paläographische Eigenheiten auf das 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung wiesen. Es gelang Lüders und seiner Gattin, die Schriftstücke zu lesen und festzustellen, daß Bruchstücke indischer Dramen vorliegen, die älter sind als alles, was wir sonst von der Bühnenkunst Indiens hatten, und auf die Umgebung Aschvaghoschas, sogar auf ihn selbst hinweisen, den großen Theologen des nördlichen Buddhismus, der zur Zeit des indoskythischen Königs Kanischka lebte und als Verfasser einer poetischen Lebensbeschreibung Buddhas wie anderer Werke bekannt ist. Die Kenntnis des indischen Dramas hat damit die bisher gezogenen Grenzen überschritten und reicht bis ins 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. zurück. Wir besitzen durch jenen Fund aus dieser Zeit Schauspiele, die durch Anwendung von Sanskrit und Volksdialekten, durch die Person des aus dem Volksstück herübergenommenen Spaßmachers, des Vidūschaka, die Eigentümlichkeiten des späteren Dramas teilen; der, wie wir bisher glaubten, der Theaterkunst so abgeneigte buddhistische Glaube hat sie geschaffen und sich in einem von ihnen sogar des bisher nur aus später Zeit bekannten Mittels der Allegorie bedient, indem er Weisheit, Standhaftigkeit und Ruhm auftreten läßt, um Buddhas Herrlichkeit zu preisen. Literaturgeschichtlich beginnt hier eine neue Schwierigkeit: lassen

die unerwarteten, die Lücken der Jahrhunderte ausfüllenden Funde auf eine noch ältere Entwicklung der Kunstform des indischen Dramas schließen oder stehen wir hier sehr nahe ihrem wirklichen Beginn? Man kann behaupten, und es ist geschehen, daß die Anwendung fester Formeln und der ständigen Figuren, die aus den populären Vorstufen des Kunstdramas stammen, als Beweis dafür anzusehen ist, daß dieses selbst sich noch nicht zu voller Selbständigkeit entwickelt habe. Es scheint aber doch auch möglich, daß die strenge Scheidelinie, die wir zwischen Volksstück und literarischem Drama ziehen, für Indien künstlich ist und die Geschichte unseres eigenen Dramas, das von außen Anregung und Verfeinerung empfing, nicht für das der Inder maßgebend sein darf, daß bei ihnen vielmehr die Entwicklung in gerader Linie vor sich ging und das Volksstück gleichsam unbemerkbar von großen Dichtern mit verfeinernder Kunst aus dem niederen Kreise emporgehoben worden ist

In einer Abhandlung über die Anfänge des indischen Dramas[1]) habe ich die Punkte hervorgehoben, welche den volkstümlichen Ursprung des indischen Dramas kennzeichnen: das Zwiegespräch zwischen Schauspieldirektor und Schauspielerin am Anfang des Stückes, das wenigstens noch den äußeren Anschein der Improvisation auch bei großen Dichtern beibehalten hat, die Anwendung verschiedener Dialekte neben dem Sanskrit, um hoch und niedrig sowie Herkunft zu bezeichnen, die Mischung von Prosa und Liedchen oder Chansons, die enge Verbindung mit Musik und Tanz, welche aus ältester Zeit stammt und dem indischen Drama melodramatischen Charakter gibt, schließlich die Einfachheit der indischen Bühne, die einen szenischen Apparat noch nicht kannte

[1]) München 1914.

und an die Gaukelbühne des klassischen Mimen erinnert. Es folgt hieraus, daß eine Scheidelinie zwischen Volks- und Kunstdrama durch die Verhältnisse nicht geboten ist. „Volksstück“ sowohl wie überhaupt Volkslied ist ein künstlicher Begriff, denn das Volk schafft weder Stück noch Lied, sondern nimmt nur, was ihm von dichterischer Hand geboten ist, auf und vergißt die Namen derer, die gegeben haben. Auch wenn kein Name vor Aschvaghoscha erhalten geblieben ist, mag mancher große Dichter vor ihm in die Vergessenheit gesunken sein.

Wir haben nun eine alte, sehr bedeutsame Nachricht aus dem 4. oder 5. Jahrhundert v. Chr., die Gegenstand großer Meinungsverschiedenheiten ist und von den einen als ein Beweis alter dramatischer Kunst in Indien angesehen, von den anderen nur auf Tanz und Pantomimik bezogen worden ist, das ist die Regel Pāṇinis, des großen Grammatikers, welche sich auf die Bildung von Worten bezieht, wenn es sich um das Studium eines Lehrbuches für Mimen handelt. Die Regel unterliegt keinem Zweifel, aber eine große Anzahl von Gelehrten, wenn nicht ihre Mehrzahl, bestreitet das Recht, aus ihr auf das Vorhandensein einer alten Schauspielkunst und dramatischen Literatur zu schließen; es handle sich nicht um Schauspieler, sondern um Tänzer, höchstens um Pantomimen. Es ist nun sicher, daß das Wort für Schauspiel nāṭaka von naṭa Tänzer, Schauspieler stammt, das auf dialektischem Wege aus dem Zeitwort nart „tanzen“ enstanden ist; es ist nur die Frage, ob dieser Bedeutungswandel nicht schon sehr alt und lange vor Pāṇini eingetreten ist, ob nicht lange vor Pāṇini der Tänzer schon Schauspieler geworden ist und in schlichteren Verhältnissen werden mußte, wie auch die spätere Zeit den Zusammenhang von Tanz, Musik und Darstellung bewahrt hat.

Jene Ablehnung erscheint allzu kritisch und errichtet Scheidewände, die die Wirklichkeit des indischen Lebens nicht kannte. Ein Lehrbuch für Tänzer und Pantomimen allein wäre wohl kaum verfaßt worden, weil die wesentlich praktische Kunst am wenigsten dazu auffordert, außer Zusammenhang mit dramatischen Aufführungen in Buchform dargestellt zu werden, sondern am zweckmäßigsten sich im Schulbetrieb fortpflanzt. Bharatas Werk, das das Schauspiel in seinen mannigfachen Formen behandelt, hat auch die Lehren für Mimik, Kostümierung usw. nicht allein, sondern sämtliche Bühnenkünste aufgenommen und für seine Zeit ersichtlich als zusammengehörig betrachtet, mag er nun vor, oder wie manche wollen, nach unserer Zeitrechnung gelebt haben; er wird schwerlich von den praktischen und theoretischen Anschauungen seiner Zeit und seiner Vorgänger abgewichen sein und kennt eine solche Fülle unterschiedlichen Details, wie man bei Konow sehen kann, daß er viele Dichter als Vorgänger gehabt haben muß. Die Abfassung nun von ursprünglich nur für Tänzer und Pantomimiker gedachten Lehrbücher würde einen so hohen Standpunkt theoretischer Betrachtung voraussetzen, daß die Übergehung der dramatischen, viel mehr zu theoretischer Darstellung neigenden Kunst unverständlich bliebe. Ich denke, daß auch Bharata die mimischen Künste nicht um ihrer selbst, sondern um ihres engen Verhältnisses zu dem Schauspiel willen, dem sie dienstbar gemacht werden, in sein Werk aufgenommen hat. Goethe hat seinen Regeln für Schauspieler[1]) aus Anlaß der Ausbildung zweier junger Männer für die Bühne die Bemerkung hinzugefügt: „ich beschloß sie festzuhalten und, weil ich eben Zeit hatte, auch einer

---

[1]) Heinemannsche Ausgabe, Bd. 25, S. 111, 392.

heiteren Ruhe genoß, begann ich mit ihnen gründliche Didaskalien, indem ich auch mir die Kunst aus ihren einfachsten Elementen entwickelte und an den Fortschritten beider Lehrlinge mich nach und nach emporstudierte, so daß ich selbst klärer über ein Geschäft war, dem ich mich bisher instinktmäßig hingegeben hatte ..." Wenn ich recht verstehe, drängt selbst die äußere Form der Schauspielkunst erst ganz spät oder allmählich zur schriftlichen Feststellung, wie viel später noch die praktische Kunst des Pantomimen.

Woher ist das indische Schauspiel entstanden? Wo liegen seine Anfänge? Die überwiegende Zahl aller Sanskritisten hat den von Windisch mit umfassenden Kenntnissen unternommenen Versuch, seine Entstehung auf griechischen Einfluß zurückzuführen, mit Entschiedenheit abgelehnt. Konow hat klar und knapp noch einmal die Gründe für und gegen die griechische Hypothese abgewogen und ist ebenfalls zu dem Schluß gekommen, daß sie unhaltbar ist und nur dann auf Wahrscheinlichkeit Anspruch habe, wenn das indische Drama sich nicht aus einheimischen Voraussetzungen erklären ließe, diese aber liegen vor und gestatten durchaus, es als Kind des indischen Geistes zu erklären. Das Gleiche gilt für die geistreiche und glänzend durchgeführte Ansicht Reichs, der nicht mehr wie Windisch in der neueren attischen Komödie, sondern in dem klassischen Mimus in der Nachahmung und Vorführung des täglichen Lebens, wie es sich im Volkstreiben abspielt, den Ausgangspunkt des indischen Dramas sehen will. Auch sie unterschätzt die Selbständigkeit des indischen Geistes, die fabulierlustige Art seines Volkes, die schon früh in dramatischen Anläufen ihre Freude fand. Weder ist der Spaßmacher, wie Pischel wollte, von Indien nach dem Westen, noch, wie Reich annimmt, von Osten nach Westen gewandert,

sondern war hier wie dort ein selbständiges, im Boden der indischen wie der griechischen Heimat wurzelndes Erzeugnis. Er hat schließlich seinen Ausgangspunkt in der allgemein menschlichen Eigenschaft von Humor und Nachahmungstrieb und ist von geistreichen Völkern über die Sphäre gemeinen Witzes hinausgehoben worden. In dem der Alexanderzeit lange vorausgehenden Ritual Indiens begegnen wir einer eigenartigen Szene, die zwischen dem Somahändler, der die heilige, den Somasaft liefernde Pflanze feilhält, und ihrem Käufer sich abspielt und damit endet, daß der Käufer jenen unter Schlägen heimschickt. Ich habe das für einen kleinen kultischen Akt erklärt und den unter Prügeln heimgeschickten Händler als den geprellten dummen Teufel unserer eigenen Literatur. Konow hat das erweitert und den Ursprung der Szene in alten Volksbelustigungen gesucht, die also Nachahmung oder Aufnahme in das Ritual gefunden haben, ebenso wie bei den Sonnenwendfeiern, den Mahāvratafesten, wo ein junger Schüler und eine Dirne sich mit Schimpfworten überhäufen, ein Ārya und ein Schūdra sich um ein Fell streiten, Szenen, welche ihren Weg in das Ritual aus der Mitte des Volkstreibens gefunden haben. Von ihnen führt eine Linie unmittelbar zu dem Vidūschaka des späteren Dramas, der eine populäre, in ihrer Ausführung natürlich von Witz und Stimmung des Autors wie anderen Umständen abhängige, daher nicht immer ganz dieselbe Figur geblieben ist; es läßt sich zeigen, daß Kālidāsa es vermied, sie in immer gleicher Weise zu zeichnen und zu wiederholen, und darum drei in ihrem Wesen sich leise unterscheidende Personen derart geschildert hat[1]. Nach der äußeren Beschreibung bei Bharata ist er „ein Zwerg mit hervor-

[1] Siehe meinen „Kālidāsa“, Breslau 1921.

stehenden Zähnen, bucklig, ein Brahmane, verzerrten Angesichts, kahlköpfig und glotzäugig", der durch sein Aussehen, seine Kleidung, seinen Gang und sein ganzes Auftreten Gelächter hervorrufen soll: ganz die Figur eines Volksstückes, die zum Vergnügen der Menge auftritt und durch Verspottung der Herrenkaste des Brahmanentums ihr besonderes Wohlgefallen gewinnt. Während die hier beschriebene Figur dem französischen Harlekin gleicht, ehe dieser von einem italienischen Schauspieler in die Kunstkomödie in Paris eingeführt wurde, zeigt sich in der Schilderung späterer Dramaturgen mehr ein harmloser Spaßmacher, an dessen mit jenem gemeinsamen Ursprung man zweifeln kann.

Das hohe Alter dieser dramatischen Figur, die zwar nicht dem Namen, wohl aber der Sache nach in die vedische Literatur, nach einer ansprechenden Vermutung Lindenaus sogar in den Ṛgveda selber zurückgeht, macht die Versuche, welche den Ursprung des indischen Dramas an Schatten- oder an Puppenspiele anknüpfen, unwirksam. Erstere sind in Indien erst aus später Zeit, aus dem 13., 15. und 17. Jahrhundert, bezeugt und mögen eine Erfindung indischer Künstler oder auch aus Java und China, wo sie im Schwange waren, eingeführt sein; aber die ganze ältere Zeit weiß von ihnen in Indien so wenig wie die Dramaturgen, deren alle technischen Hilfsmittel damaliger Bühnenkunst umfassende Darstellung an dem Schattenspiel vorübergegangen ist und es nicht gekannt zu haben scheint. Allerdings ist es von Lüders unternommen worden, die viel umstrittene Stelle eines indischen Grammatikers aus dem zweiten Jahrhundert v. Chr. auf Schattenspiele zu beziehen, aber Webers alte Ansicht, die von Darstellungen aus dem Vischnu-Krischnakult spricht, wenn wir sie nur erheblich modifizieren, bleibt doch in Ehren. Selbst wenn sich aber alte Schatten-

spiele fänden, damit wäre noch nicht der Beweis erbracht, daß sie notwendige und historische Vorläufer des Dramas sind. Dasselbe gilt für das Puppenspiel, das unter Hinweis auf die große Vorliebe Altindiens für Puppen ebenfalls als Vorläufer des indischen Dramas in Anspruch genommen worden ist. Das Puppenspiel, sagt Pischel in einer Untersuchung[1]), wendet sich an das Volk, wie es aus dem Volk hervorgegangen ist. Gerade deshalb sei es so oft ein viel klarerer Spiegel des Denkens und Fühlens des Volkes als die Kunstpoesie und nicht selten Träger alter Überlieferung. Es sei nicht unwahrscheinlich, daß das Puppenspiel überhaupt die älteste Form dramatischer Darstellung sei; sicher sei das der Fall in Indien.

Man wird einen Zweifel an der von viel Gelehrsamkeit gestützten Annahme nicht unterdrücken können und noch weitere Beweise erwarten, da ein altes Puppenspiel nicht erhalten ist und Hinweise auf Stellen, die von Puppen und kunstvoll hergestellten Puppen sprechen, nicht genügen. Der Name des Schauspielleiters (Sūtradhāra, was man als Fadenhalter übersetzt) beweist nichts; denn er kann ebenso den „Leitfadenhalter“ bedeuten, der die Kenntnis des Lehrbuches der Schauspielkunst besitzt, die auch für die Technik kleiner Bühnen nötig war[2]).

Sollten denn aber die kleinen vorerwähnten Kultszenen, die man als dramatische Szenen ansehen kann, wirklich erst der Puppenspiele bedürfen, um lebendige Gestalt zu gewinnen, sollte Bharata sein Buch zusammengestellt haben, ohne einer solchen Tradition zu gedenken? Das Leben führt unmittelbarer

---

[1]) Die Heimat des Puppenspiels, Halle 1900.

[2]) Zum Sprachgebrauch von dhṛ siehe Rāmāyaṇa ed Gorresio I, 79, 20 (PW unter dhṛ 9).

zur Nachahmung und bedarf zu einer Inszenierung nicht des Umwegs über das Puppenspiel, das selbst erst eine technische Erfindung ist. Wie der dramatische Vorgang eine Nachbildung des Lebens, so sind die Puppenspiele eine für kleinere Verhältnisse passende Nachahmung des Volksstückes. Ist die Puppe erst einmal erfunden, so bietet sie dem Puppenspieler die Möglichkeit, mit seinem Figurenkasten umherzuziehen und im Umherziehen der Verbreiter der Kunst in anderen Kreisen zu werden, zu denen Schauspielertruppen nicht gelangen. Er ist Nachahmer, der an den Höfen der Vornehmen seine Ideen holte und nach unten trug. In einem so schauspielfrohen und für Eindrücke lebhaft empfindlichen Volke wie Indien setzt der Nachahmungstrieb von selber ein und bringt die Schauspielkunst, so primitiv sie sein mag, zuwege. Wir haben in Bengalen ein Volk der Nar, Nāt, Nātak oder Nartak, das Ostbengalen seine Musiker liefert; in den Nordwestprovinzen und Audh lebt der 63000 Köpfe zählende und weitverbreitete Stamm der sogenannten Zigeunertänzer, Akrobaten und Prostituierten. Es ist sicher, daß die Naṭas eine populäre Einrichtung, aber nicht erst von heute, sondern von jeher gewesen sind. Von Aschvaghoscha, dem großen Meister, wird erzählt, daß er mit einem Trupp von Sängern und Sängerinnen umherzog. Eine Dschainaerzählung berichtet von einem Schauspielerdorf; Mathurā (Muttra), die alte Krischnastadt war ein berühmter Sitz der Schauspieler, an dem die Krischnaspiele stattfanden wie die Passionsspiele in Oberammergau; eine Inschrift dorther aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert spricht von berühmten Söhnen der Schauspieler; eines der Wortverzeichnisse zu Pāṇini von „einem von Schauspielern bewohnten Dorf"; nāṭya von naṭa abgeleitet, erklärt Pāṇini im Sinne von Gesetz oder Tradition der Schauspieler. Gesetz-

bücher wie Politiker berücksichtigen in ihren Werken Herkunft, Leben und Wesen der Naṭas, ihre Abgaben wie Einkünfte und zeigen solche Vertrautheit mit ihnen daß wir ihre Gilden als ein organisches Gebilde des alt indischen Lebens ansehen müssen.

Nun hat es an Gelehrten nicht gefehlt, welche im Gegensatz zu allen diesen Ansichten die Anfänge des indischen Dramas in eine unvergleichlich frühere, bis in den Ṛgveda hinaufreichende Zeit verlegen wollen und einige Hymnen dieser ältesten Liedersammlung als kultische Dramen deuten. Diese Hymnen bestehen aus Wechselreden oder Wechselgesängen, zu deren Verständnis die verbindende Vermittlung eines Prosatextes hinzuzudenken ist. Leopold v. Schroeder war nicht der erste, wohl aber der gründlichste und anregendste Vertreter dieser Richtung, der in seinem inhaltreichen Werk „Mysterium und Mimus" seine Ansicht auf eine ethnologische Grundlage gestützt und dazu kultische Dramen von Natur- oder Halbkulturvölkern herbeigezogen hat. Es ist ihm nicht gelungen, alle Fachgenossen zu überzeugen, welche vorziehen, diese Lieder als sogenannte Ākhyānas, d. h. reine Wechselreden mit festem, metrischem Bestandteil und einem zu ergänzenden Prosatext oder neuerdings mit Geldner als Balladen zu erklären; und sicher ist der Wiener Gelehrte, dessen Tod wir tief zu beklagen haben, in manchen Fällen zu weit gegangen, aber andererseits ist sein Gedanke nicht abzuweisen. Sehr wertvoll ist die Zustimmung, die seine Gedanken durch S. Th. Preuß (Globus 1909, Bd. 95, S. 41 ff.) erfahren haben. Der Ṛgveda enthält z. B. einen großen, der Verherrlichung Indras gewidmeten Lobgesang, der die Entscheidung für Ballade oder Ākhyāna schwer macht und ganz gut als Zwischenspiel bei einem Indrafest gelten kann. Der Inhalt ist dramatisch genug. Der Gott will nicht auf gewöhnlichem

Wege geboren werden, sondern auf dem Weg durch die Seite hinaus, dem Wege großer Wesen. Die Mutter schämt sich seiner (wegen der Untaten, die er bald nach seiner Geburt verübte, so ist anzunehmen[1]), als sie aus der Ferne einen Lobgesang der Wasser hört und von der ausgesandten Botin die Kunde empfängt, daß ihr Sohn es ist, der das große Werk getan habe, die Wasser aus der Gewalt des Winterriesen Vṛtra zu befreien. Das Lied bedarf im einzelnen vielfacher Erläuterung, mit der wir die verbindende Prosa ersetzen müssen; ich gebe es annähernd hier so, wie ich es in meinen Liedern des Ṛgveda übersetzt habe.

(Eine Person, vielleicht Indras Mutter): Das ist der von alters her betretene Weg, auf dem die Götter alle geboren wurden. Auf dem mag auch der starke (Indra) geboren werden. Nicht bringe er derartig die Mutter zu Fall.

(Indra): Nicht will ich auf ihm hinaus, das ist der gemeine Weg, quer aus der Seite will ich hinaus[2]). Ungetanes muß ich noch viel vollbringen. Mit dem einen will ich kämpfen, mit dem andern reden.

(Nach der Geburt):

(Eine Person): Der weggehenden Mutter blickte er nach (und überlegte): soll ich ihr nachgehen, soll ich ihr nicht nachgehen? In Tvaschṭars Hause trank Indra den Soma von hundertfachem Wert.

(Eine Person): Was wird der noch alles Hervorragendes tun, den (seine Mutter) durch tausend Monde und Herbste getragen hat. Nicht gibt es unter denen, die geboren sind und erst geboren werden, seinesgleichen.

---

[1]) Eine Parallele bietet der wegen verschiedener kleinerer Untaten ekannte Knabe Krischna.

[2]) Der Weg der Großen. So wird nach der Legende auch Buddha geboren

(E i n e P e r s o n): Sie (die Mutter) hielt Indra für einen Schandfleck und verbarg den kraftvollen. Da erhob er sich von selbst, in ein Gewand sich hüllend, und erfüllte Himmel und Erde bei seiner Geburt.

Indras Mutter hört die Wasser rauschen und läßt fragen, was das bedeutet, da sie von Indras großer Tat noch nichts weiß.

(I n d r a s M u t t e r): Da rauschen sie laut, jubelnd wie fromme Frauen. Frage sie. Was singen sie da? Welches Felsenwehr durchbrechen die Wasser?

Die Abgesandte kommt zurück und berichtet, daß die Wasser von Indra aus Vṛtras Hand befreit wurden und ihm zujubeln, worauf Indras Mutter erfreut sagt:

(I n d r a s M u t t e r): L o b l i e d e r haben sie ihm gesungen? Die Wasser wünschen Indras Schmach auf sich zu nehmen[1])! Mein Sohn hat diese Ströme befreit, nachdem er mit gewaltiger Waffe Vṛtra erschlagen!

Es folgen mehrere andere Verse, unter ihnen der oben angedeutete Gesang der Wasser, der redaktionell ans Ende gestellt ist.

Ist das nun Ākhyāna, Ballade oder kultisches Drama? Sollen wir die dramatische Gestalt ablehnen nur auf Grund gewisser theoretischer Festsetzungen, die ein frühes Drama nicht anerkennen? Verteilen wir die Verse auf verschiedene Personen, geben wir diesen einzelne Abzeichen in die Hand (Donnerkeil usw.), denken wir uns Ergänzungen in Prosa hinzu, die Botenrede vielleicht sogar im Dialekt, nehmen wir an, daß der Gesang, den die Mutter hört, in der Ferne, hinter dem Vorhange, erschallt, so ist ohne Schwierigkeiten ein kleines Drama vorhanden, das keiner vorhergehenden Puppen- oder Schattenspiele bedarf. Auch M. W i n t e r n i t z[2])

[1]) Reinigende Kraft der Wasser.

[2]) Österreichische Monatsschrift für den Orient 1915, Bd. 41, S. 174.

gibt die Möglichkeit kultischer Dramen für den Rgveda zu und sagt in einer Zusammfassung seiner Ansichten: „Nicht alle Dialoglieder des Rgveda sind auf dieselbe Weise zu erklären, sondern die einen sind Balladen ..., andere sind die poetischen Überreste einer Erzählung in der aus Versen und (nicht überlieferter) Prosa gemischten Form; und wieder andere sind als Strophen aufzufassen, die zu kultlichen Dramen gehören. An großartige Kunstwerke der Dramatik möchte ich allerdings nicht denken, sondern nur an recht einfache Vorführungen, bei denen Musik und Mimik zum gesungenen oder im Halbgesang vorgetragenen Liede hinzutraten."

Hier haben wir ein solches, nicht einmal einfaches Beispiel solcher kultischen Dramatik. Ich glaube, wir beurteilen die Frage zu sehr nach der Fertigkeit unserer modernen Kunst und nach der literarischen, an Zufälligkeiten reichen Überlieferung; mehr nach den Scheidewänden, die unsere Poetik errichtet hat, als nach dem schlichteren Kunstbedürfnis und Kunsttrieb einfacher Völker, deren Nachahmungs- und Unterhaltungstrieb den Mimus schuf. Im Kultus Indiens boten die großen Feste mit ihren Sängern, ihren rezitierenden und ministrierenden Priestern zwar das Bild eines großen Dramas, das nicht ohne Anregung gewesen sein wird. Dennoch wäre es nicht richtig, die Anfänge des Dramas aus dem Kultus und seiner Einwirkung herzuleiten. Die Art unserer Überlieferungen verschleiert nur den Einblick in das Volksleben der ältesten Zeit; sie vermag dennoch die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit nicht auszuschließen, daß das Volksleben zuerst das Drama schuf, das je nach dem Bedürfnis seine Dienste dem Volksvergnügen oder dem Götterfeste lieh, sowie der einzelne Schauspieler sich bald in den Dienst der Posse, bald in den der

ernsten Künste stellte. Es ist das Verdienst von Reich, in seinem Mimus die Bedeutung des Volksstückes für die Entwicklung des Dramas dargetan zu haben. Religiöse Feste, die viel Volk anlockten, boten Schauspielern und Dichtern die beste Gelegenheit, ihre Kunst der Menge vorzuführen und diese zu unterhalten, natürlich unter Anlehnung an die Gottheit des Festes, der durch Segensspruch und anderes zuvor die gebührende Verehrung erzeigt werden mochte, so wie das Fest des Schutzpatrons und Kirchweih Händlern, fahrenden Leuten auch heute zur gern benutzten Gelegenheit wird, ihren Beruf auszuüben. Aber der Ausgangspunkt oder der alleinige Ausgangspunkt des Dramas ist der Kultus nicht gewesen. Es kann nicht bezweifelt werden, sagt Vogt in seiner deutschen Literaturgeschichte I² 248, daß schon von alters her die Spielleute auch außerhalb der Jahreszeitfeiern an den Höfen wie vor einem geringeren Publikum mancherlei Späße in Masken und Verkleidungen aufführten. So wichtig die Frühlingsfestbräuche für die Entstehung des weltlichen Dramas überhaupt und des komischen insbesondere seien, so werde man in ihnen doch nicht deren einzige Grundlage sehen dürfen. Das trifft auch für das Indische zu, das eine feste Scheidelinie zwischen Volksstück und wirklichem Drama nicht gestattet, weil dieses, wie seine Kultur, seine Religion und Philosophie ohne Unterbrechung auf volkstümlichem Grunde emporwächst. Diese gradlinige Entwicklung bildete nach meiner Ansicht den Hauptstrom, von dem aus Schatten- oder Puppenspiele sich wie Seitenkanäle abzweigten, während er selbst aus Religion, Sage und Epos immer neuen Zufluß empfängt und von der Hand großer Meister allmählich in ein sicheres Bett gelenkt wird, wie das Sanskrit aus einem Volksdialekt zu einer Kunstsprache emporgehoben worden ist.

Ich kehre zum Ausgang zurück. Meine Zeilen sollten einige Fortschritte auf diesem Gebiete unserer Wissenschaft und einige ihrer Probleme darlegen. Wer über das indische Drama in seiner Gesamtheit sich unterrichten will, wird in Konows Schrift einen vortrefflichen Führer finden.



Indische Politiker[1].

Indien hat uns eine reiche Literatur hinterlassen und damit einen fast unermeßlichen Schatz geistiger Arbeit, deren Sichtung und Verwertung seit Generationen die europäische Wissenschaft beschäftigt und belebt. Abgesehen von der europäischen Grammatik, welche stark im Dunkeln tappte, solange nicht der Ausblick auf Indien eröffnet und die genetische Sprachbetrachtung ins Leben gerufen war, darf man an die Folkloristik erinnern, die aus der Bekanntschaft mit dem Pantschatantra und den anderen Werken der Fabelliteratur gewaltige Anregung empfing, an die Religionswissenschaft, die in dem quellenreichen Lande des indischen, dem Übersinnlichen zugeneigten Geistes neue Gedanken und Analogien fand. Die Natur unserer Texte, die ebensowohl die Stoffe eines primitiven Zauberkultus als die sorgfältig gearbeiteten Darstellungen philosophischer Systeme bieten, liefert dem Ethnographen wie dem Religionsforscher alles erdenkliche Material. Wir gewinnen in den Gesetzbüchern und ihren Bearbeitungen einen Einblick in die sozialen Verhältnisse der alten Zeit, in Familien- und Erb-, Sachen- und Obligationenrecht, in das Gerichtsverfahren und wissen, daß Indiens Recht weit in den

[1]) Der Aufsatz ist mit einem zweiten: „Über die altindische Erziehung des Prinzen zur Politik", (Deutsche Revue 1916) verschmolzen.

Osten gesetzgeberisch gewirkt hat, aber erfuhren wenig von dem Leben des Staates, von der Staatsmaschinerie, welche den naturgemäßen Mittelpunkt aller sozialen und rechtlichen Einrichtungen gebildet hat. Ein späterer Zeit angehöriges Werk, Kāmandakis Quintessenz der Politik, gibt zwar eine Übersicht, hat aber keine besondere Aufmerksamkeit erweckt, sei es, weil unsere Forschung mehr auf Sakralaltertümer, Philosophie und Grammatik gerichtet war, entsprechend dem Interesse der Mehrzahl der Indologen, sei es, weil Kāmandaki unvollständig und nicht vertrauenerweckend genug erschien, um, auf ihn gestützt, das Staatsrecht altindischer Könige zu untersuchen. So kam es, daß im wesentlichen die Kenntnis der altindischen Staatseinrichtungen auf Angaben griechischer Schriftsteller beruht, vor allem des Megasthenes, dessen Fragmente Lassen und Duncker zur Grundlage ihrer auch heute noch maßgebenden Darlegungen gedient haben. Hinweise auf die Politik finden sich in Indien schon früh. Das Studium der Staatskunst ist dort eingehend gepflegt worden; von den Epen und von Manu an bis zu den Werken der klassischen Zeit zeigt sich, daß die Terminologie des Staatswörterbuches feststand. Das Rāmāyaṇa kennt die sechs „Methoden" oder Yuktis in der Auslandspolitik, die in Bündnis, Kampf, Neutralität usw. bestehen und so anschaulich in dem Kampf zwischen dem Krähen- und Eulenstaat von dem Pantschatantra vorgeführt werden; es erwähnt, in Gruppen zusammengefaßt die verschiedenen politischen Begriffe mit der üblichen Zahlensystematik[1]), welche eine Liebhaberei der indischen Wissenschaft ist und wohl auf mnemotechnischen Gründen beruht, und anderes mehr. Man wird die Ansicht verfechten können, daß schon

[1]) Rām. II, 100, 66 ff.

dem Dichter des Rāmāyaṇa, dem ja das Wort Śāstra oder systematisches Lehrbuch nicht unbekannt ist, auch politische Werke, seien sie schriftlich oder nur mündlich überliefert worden, vorgelegen haben, in denen die Grundbegriffe der indischen Staatspraxis dargelegt wurden. Der erste, der wichtige Tatsachen überliefert, war der vorhin erwähnte griechische Schriftsteller, der am Hofe des Tschandragupta oder Sandrakottos lebte und dort einen Einblick in dessen wohlgeordnetes und weitumfassendes Reich gewonnen hatte. Eine so gegliederte Verwaltung hätte ein einzelner noch so kluger Fürst nicht ersinnen oder einführen können, wenn ihm nicht Tradition und erfahrene Berater zur Seite gestanden hätten. Die indische Überlieferung berichtet, daß sein großer Minister den Namen Tschāṇakya führte und ein Brahmane war, der an dem Sturz der Nanda-Dynastie und an der Thronbesteigung des niederem Geschlecht entsprossenen Sandrakottos erheblichen Anteil genommen hatte. Dieser Tschāṇakya ist als Meister der Politik in der indischen Welt lebendig geblieben und wird häufig als Autorität in Fragen der Staatskunst angeführt; ein nachher zu erwähnender Dichter des 5. Jahrhunderts hat ihn sogar zum Mittelpunkt eines großen Dramas gemacht, das den Zweck hat, an lebendigen Gestalten der Geschichte die Geschicklichkeit eines um Auskünfte nie verlegenen, in der Wahl der Mittel nie wählerischen Staatsmannes zu zeigen. Er selbst wird als Verfasser eines Lehrbuches der Politik bezeichnet, das verloren gegangen war. Es mußte als ein großer Gewinn gelten, wenn es des Werkes habhaft zu werden gelang, das an seinen Namen geknüpft ist und infolge von Anführungen einzelner Stellen in verschiedenen Texten als einst vorhanden vorausgesetzt werden muß. Zwar gibt es ein kleines Schriftchen unter dem Titel „Sprüche des

Tschāṇakya", aber weder ihr Inhalt ist politisch noch ihre Herkunft von dem großen Staatsmann Indiens irgendwie zu erweisen. Auf Jollys Veranlassung sind nun einige moderne Handschriften nach Deutschland gelangt und von ihm der Münchener Staatsbibliothek überwiesen worden, die Kopien südindischer Texte waren und sich als Tschāṇakyas Lehrbuch der Politik bezeichnen. Es war die Frage, ob dieser Text apokryph war oder ob er das alte, längst begehrte Werk enthielt, von dem wir Aufschlüsse über Indiens staatliches Leben zu erhalten erwarten durften. Eine genaue Durchsicht zeigte, daß die Mehrzahl der Zitate aus Tschāṇakya, welche in verschiedenen Werken auzutreffen waren, tatsächlich auch in diesen Handschriften standen, fast sämtlich im Wortlaut, teilweise mit Varianten, und somit war bewiesen, daß wir hier einen der berühmtesten Autoren Indiens vor uns haben, nach dem wir lange suchten[1]). Es war hierbei besonders wichtig, daß solche Zitate sich nicht nur bei Lexikographen fanden, sondern auch in klassischen Autoren wie Dandin und dem vielgenannten Pantschatantra, dessen Verfasser Tschāṇakyas Werk vielfach benützte und in seine, für junge Fürstensöhne berechnete Darstellung der Politik einwob. Dadurch war bezeugt, daß unser Text älter war als beide Autoren. An dem Alter und an der Echtheit des Textes konnte somit kein Zweifel mehr bestehen. Das Werk ist von einem Hindu, R. Shama Shastri in Mysore nach einer Handschrift herausgegeben und in der Mysore Review sowie im Indian Antiquary, Band 35 ff., zuerst übersetzt worden und liegt nun den Indologen vor, nicht in der kritischen Gestalt, die es verdiente und erst empfangen kann, wenn mehr handschriftliches Material vorliegt und besonders ein indischer Kommentar

---

[1]) Hillebrandt, Über das Kauṭilīyaśāstra, Breslau 1908, G.P. Aderholz.

zugänglich wird, der manche Dunkelheiten aufklärt. Es steht noch nicht fest, ob der Text ganz vollständig ist oder manche Lücke enthält, die infolge der mangelhaften Überlieferung entstanden sein mag; das ändert an dem Wert des vorhandenen wenig. Es ist anderseits anzunehmen, daß an verschiedenen Stellen Tschāṇakya nicht selbst schreibt, sondern Schüler von ihm seine Ansichten denen anderer Autoren gegenüberstellten und Streitfragen oder Meinungsverschiedenheiten unter Hervorhebung seines Namens und seines Urteils zu Ende brachten und vielerlei Zusätze eingeschoben sind; auch das tut keinen Abbruch. Viel störender ist der Mangel an Hilfsmitteln zum Verständnis der einzelnen Worte, deren terminologische Bestimmtheit dem Übersetzer oft entgeht und ein ungenaues Verständnis zur Folge hat. Eine Fülle von Namen alter Autoritäten tritt auf, die über den gleichen Gegenstand geschrieben haben und von Tschāṇakya oder Kauṭilya angeführt werden, der selber erklärt, aus einer großen Reihe von Vorgängern sein Werk geschöpft zu haben. Es macht dem von vereinzelten klassischen Gelehrten ausgehenden Gedanken, daß die weitere Entwicklung Indiens von den Einrichtungen Alexanders des Großen abhängig gewesen sei, ein Ende und gibt einen Überblick über die Verwaltung und Beamtenschaft des indischen Staates. Jolly hat in Heidelberg 1911 vor der internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre in Berlin einen Vortrag über den Inhalt des Werkes gehalten, der in den Verhandlungen gedruckt ist.

Von allgemeinem Interesse sind die einleitenden Kapitel, (von Hertel in der Einleitung zu seinem Pantschatantra Leipzig-Berlin 1914, von Jolly, der in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Band 74 das ganze erste Buch übersetzte, zugänglich ge-

macht), die von den Wissenschaften, den Ständen und ihren Pflichten, von der richtigen Regierungsweise und dem Bildungsgange des jungen Fürsten handeln; „denn ein König, der in den Wissenschaften erzogen ist, freut sich an der Erziehung der Untertanen; er genießt uneingeschränkt die Erde und freut sich an dem Wohlergehen aller Wesen". Die Einleitung erörtert die Frage, welche Wissenschaften ein König treiben müsse, und führt, wie auch sonst, die Namen verschiedener Männer und Richtungen an, die darüber ihre Theorien aufgestellt haben. Als solche Wissenschaften nennt Kauṭilya Philosophie, Theologie („die Veden"), Wirtschaftslehre und Verwaltung („Zepterführung"). Andere bezeichnen die Philosophie nur als Teil der Theologie, wieder andre verlangen nur Wirtschaftslehre und Zepterführung, weil für den, der Handel und Wandel kenne, die Theologie nur ein Hemmnis sei, andere wünschen einzig und allein die Kenntnis der Verwaltung, denn darin seien die Anfänge aller Wissenschaften inbegriffen. Kauṭilya selbst fordert jene vier Wissenschaften, darunter die Philosophie, und zeigt sich damit unseren eigenen Anforderungen an den Staatsbeamten überlegen; die Philosophie sei die Leuchte aller Wissenschaften, der Schlüssel zu allem Tun, die Grundlage allen Rechts. Wenn man sage „von der Zepterführung hänge Handel und Wandel ab, und einer, der diese zu fördern wünscht, solle immer das Zepter hochhalten, denn es gäbe kein andres gleiches Mittel, alle Wesen in Gehorsam zu halten", so erwidert Kauṭilya, daß ein gerechtes Zepter zur Verehrung führe, ein strenges schrecke die Wesen ab, ein mildes werde verachtet. Ein kundig geführtes Zepter sichere den Untertanen Recht, Erwerb und Genuß, während ein von Leidenschaften, Zorn, in Unkenntnis übel geführtes Zepter schon die Waldeinsiedler und wandernden Asketen erzürne, ge-

schweige denn die Hausväter. Werde es gar nicht geführt, so trete der Zustand der Fische ein, bei dem in Abwesenheit eines Zepterträgers der Stärkere den Schwächeren auffresse, während man, von einem Zepterträger behütet, wohl gedeihe. Das Zepter sichere den Wesen Erwerb und Besitz und wurzele in der Unterweisung (Erziehung); die Unterweisung aber beruhe auf Natur und Kunst; die Kunst vermöge nur ein geeignetes Objekt auszubilden, nicht ein ungeeignetes. Die Wissenschaft unterweise nur den, dessen Verstand sich auf Gehorsam, Hören, Aneignen, Behalten, Erkennen, Prüfen, Abweisen, auf die Sache richte, und nicht einen anderen. Nach dem Urteil des Lehrers erfolge je nach der Begabung die Unterweisung und Begrenzung der Wissenschaften. Wenn die Handlung des Haarschneidens vollzogen sei, eigne er sich Schreiben und Rechnen an; nach feierlicher Einführung beim Lehrer lerne er von Sachkundigen die Philosophie, von den Vorstehern der einzelnen Gebiete die Wirtschaftslehre, die Kunst der Zepterführung von Lehrern und Praktikern. Das Studium dauert bis zum sechzehnten Lebensjahr. Aber zur Erhöhung seiner Ausbildung pflege er beständig mit den Wissenschaftskundigen Verkehr; denn darauf beruhe die Ausbildung. Den Vormittag verwende er auf Elefanten-, Rosse-, Wagen- und Waffenkunde, den Nachmittag auf das Hören von dem, was man Itihāsa nennt: Dinge der Vorzeit, Ereignisse, kleine Geschichten, Beispiele, auf das Lehrbuch vom Recht und das vom Nutzen. Den Rest des Tages verwende er auf das Erlernen neuer Stoffe und Einübung dessen, was er schon gelernt hat. Aus dem, was er hört, erwächst ihm Erkenntnis, aus Erkenntnis Anwendung, aus Anwendung Selbstsicherheit. Denn ein König, der in den Wissenschaften erzogen ist, freut sich an der Erziehung der Untertanen. Er ge-

nießt uneingeschränkt die Erde und freut sich an dem Wohlergehen aller Wesen.

Wer an die Neigung des indischen Geistes zu spekulativer Betrachtung der Dinge sich erinnert, wird vielleicht überrascht sein, in diesem Werk doch verhältnismäßig davon wenig zu finden und einer recht nüchternen Darstellung zu begegnen, die in der Tat nur wenig allgemeine Gedanken über das Leben des Staates enthält, keine theoretische Begründung, wie klassische Autoren sie unternahmen, aber auch keine Utopia irgend welcher Art, sondern eine auf einer Fülle von Tatsachen fußende, beschreibende Behandlung oder Erörterung des Stoffes, welche alle Einzelheiten des staatlichen Lebens behandelt. Das erste Buch bringt, abgesehen von den erwähnten Themen, Auseinandersetzungen über die zweckmäßige Herkunft der Minister, der Räte und Priester, die Mittel, die Reinheit oder Schlechtigkeit ihres Charakters auf die Probe zu stellen, über die Aussendung von Spionen, welche nicht nur die Minister beobachten, sondern auch die Stimmung in der Bevölkerung des eigenen wie des fremden Landes auskundschaften, damit der König über seine Anhänger hier und dort unterrichtet ist. Über die Herkunft der Minister hegten die Schriftsteller verschiedene Meinungen. Kauṭilya schließt sich der des Sohnes der Bāhudantī an, wonach es nicht genüge, das Lehrbuch studiert zu haben; ohne Kenntnis der praktischen Geschäfte würde er bei diesen in Verzweiflung geraten; ferner soll der König vornehme Leute, die durch Reinheit, Tapferkeit, Klugheit ausgezeichnet sind, zu Ministern machen. Kauṭilya fügt hinzu, daß man auf die Fähigkeit eines Mannes von seiner Fähigkeit in Geschäften schließen müsse.

Allen Unternehmungen geht ein Kronrat voraus, der an einer geheimen, selbst „für Vögel nicht bemerk-

baren“ Stelle abzuhalten ist. Die Ansichten schwanken, aus wie vielen Ratgebern dieser Rat bestehen müsse. Kauṭilya lehnt zu wenige und zu viele ab. Wenn der König sich nur mit einem berate, so führe das in schwierigen Verhältnissen zu keiner Entscheidung, ein einziger Ratgeber verfahre auch nach seiner Neigung und ohne Zwang. Berate der König sich mit zweien, so würde er bei deren Zusammenhalten von ihnen unterdrückt werden, bei deren Uneinigkeit aber Schaden erleiden. Wer mit drei oder vier Ministern konferiere, könne schwer in einen großen Fehler verfallen, während anderseits bei einer größeren Zahl eine Entscheidung schwer zu treffen sei.

Sehr eingehend und mit, wie es scheint, guter psychologischer Erfahrung, erörtert der Text Wesen und Verfahren der Personen, die als königliche Gesandte in fremde Länder gehen. Es sollen dazu nur Männer ausgewählt werden von bewährtem Rat. Der Gesandte soll in Beziehungen zu den Häuptlingen an der Grenze, den Markgrafen, den Vornehmsten der Städte und des Landes treten, die Armee und festen Plätze des Landes mit denen der Heimat vergleichen, die schwachen Stellen auskundschaften und nach erhaltener Erlaubnis in die Hauptstadt des fremden Fürsten einziehen. Er hat selbst unter Lebensgefahr seinen Befehl auszurichten und nach Ausdruck in Stimme, Angesicht und Auge, Anrede, Erkundigungen und anderen Anzeichen auf freundliche oder feindliche Gesinnung zu schließen. Ist der Fremde unfreundlich gesinnt, so soll er zu ihm sagen: „Die Gesandten bilden den Mund der Könige, den deinen sowohl als den der anderen. Darum reden sie, auch wenn die Waffen gegen sie gezückt sind, gemäß ihrem Auftrag. Auch solche niedrigsten Diener darf man nicht töten, geschweige denn die Brahmanen.“ Diese Rede

gegen den Fremden ist Gesandtenpflicht. Besonders muß er sein Augenmerk darauf richten, die Stimmung des fremden Landes, die Zuneigung oder Abneigung gegen den Landesfürsten, die Parteiungen im Reiche kennen zu lernen und zu beeinflussen. Er bedient sich hierbei der Hilfe von Asketen, Hausierern, von Ärzten, Ketzern oder, wenn er keine Gelegenheit zur Zwiesprache mit ihnen hat, der von Bettlern, ferner von Irrsinnigen, Trunkenen, im Schlaf Sprechenden, der Entzifferung von Zeichen an heiligen Stätten oder Tempeln. Wenn er mit seiner Mission keinen Erfolg hat und zurückgehalten wird, so muß er sorgfältig prüfen, ob seinem Herren eine Gefahr droht und welcher Art sie ist, ob man ihn hinhält, z. B. um einen Aufstand im Innern gegen seinen Herren anzuzetteln oder einen Grenzfürsten gegen ihn anzustiften, die günstige Zeit für den Angriff vorüber gehen zu lassen, Getreide aufzustapeln u. a. m.

Ein besonderes Kapitel ist der Bewachung der Prinzen gewidmet. Das Thema erschien auch Friedrich dem Großen bedeutsam genug, um es eingehend zu behandeln: „Es gibt eine Art Zwitterwesen," sagt er, „die weder Herrscher noch Privatleute sind und die sich bisweilen sehr schwer regieren lassen: das sind die Prinzen von Geblüt. Ihre hohe Abstammung flößt ihnen einen gewissen Hochmut ein, den sie Adel nennen. Er macht ihnen den Gehorsam unerträglich und jede Unterwerfung verhaßt. Sind irgendwelche Intrigen, Kabalen oder Ränke zu befürchten, von ihnen können sie ausgehen. In Preußen haben sie weniger Macht als irgendwo sonst." In Indien und seinen Staaten waren die Gefahren naturgemäß groß. Die Prinzen können eine Gefahr für den Vater und noch mehr für den Oheim werden, der auf dem Thron sitzt; das Wort „bhrātṛvya", die Abstammung vom Bruder, hat sich schon in alter Zeit in

eine Bezeichnung des Feindes umgewandelt. Die Lehrer erörtern eingehend die Frage, wie man den König vor Umtrieben seines Hauses schützt, und versteigen sich zu Ansichten derart, daß eine der Autoritäten wünscht, die Söhne allen Ausschweifungen sich hingeben zu lassen, weil sie, durch Behaglichkeit gefesselt, ihrem Vater nicht nachstellen. Kauṭilya verwirft diese Ansicht, denn ein Könighaus, dessen Prinzen schlecht erzogen seien, gleiche einem von Würmern zerfressenen Stück Holz; beim ersten Angriff gehe es zugrunde. Vielmehr sollen sachkundige Leute den Prinzen, sobald er dazu reif sei, erziehen. Ebenso verwirft er den Rat anderer Lehrer, die den Prinzen durch verkleidete Spione zu Jagd, Spiel und Maitressen verführen und zum Angriff auf den Vater verleiten und gleichzeitig durch andere ihn wieder zurückhalten lassen wollen.

Was Kauṭilya hiergegen sagt, verdient als ein Denkmal reiferer und sachlicherer Pädagogik angesehen zu werden, wenn es auch nicht auf der Höhe der friderizianischen Ausführungen steht:

Ein großes Vergehen ist die Aufklärung der Unschuldigen. Denn ein neuer Stoff nimmt alles das an, womit er in Berührung kommt. So sieht ein jugendlicher Geist alles, was ihm gesagt wird, für eine wissenschaftliche Belehrung an. Darum soll man ihn nur über Recht und Nutzen belehren, nicht über Unrecht und Nutzlosigkeit. Wenn er unter dem Übermut der Jugend sich fremden Frauen zuwende, soll man ihn nachts auf einsamen Plätzen durch unedle Fauen in Āryāverkleidung abschrecken, durch (verkleidete) Falschspieler, wenn er zum Spiel neigt, durch Räuber, wenn er Jagd liebt, und wenn sein Sinn gegen seinen Vater steht, so soll man scheinbar darauf eingehen, um ihn von seinem Vorsatz abzubringen. Unangreifbar ist der König; schlägt der

Versuch fehl, so folgt der Tod; glückt er, so fährst du zur Hölle, und der Unwille der Untertanen würde mit einem einzigen Steinwurf den Gleichgiltigen oder Liebling oder den einzigen Sohn töten[1]). Die folgenden Kapitel behandeln das Verhalten eines Prinzen in Verbannung, die Aufgaben des Königs, dessen notwendige Eigenschaften auch an anderer Stelle geschildert werden, die Pflichten des Königs gegenüber dem Harem, Maßnahmen zu seiner persönlichen Sicherheit. Schon dieses erste Buch, das mit diesem Thema schließt, zeigt den reichen Inhalt, den das Werk Kauṭilyas hat. Der Stil ist kurz, herb, ohne alle Umschweife und Redensarten, es gibt einen Umriß dessen, was der Autor für wichtig hält. Mancherlei ist schon aus den Gesetzbüchern bekannt, die in ziemlich großer Zahl uns erhalten geblieben sind, manches gehört in das Kapitel des Aberglaubens, der mit seinen Zauberpraktiken höfischem Denken nicht fern lag. Von besonderem Wert scheint der staatsrechtliche Teil zu sein, der einen Überblick über die Zahl und Pflichten der Beamten gestattet. Er beginnt mit einer Darlegung über Kolonisation und Dorfgründungen. Zu diesem Zweck soll der König eine schon früher bestehende oder noch nicht bestehende Gemeinde durch Zuzug aus einem anderen Lande oder Abgabe des Bevölkerungsüberschusses des eigenen Landes besiedeln lassen, und zwar ein Dorf mit mindestens 100, höchstens 500 Familien, in der Mehrzahl Schūdras und Ackerbauer, in einer Umgrenzung von ein bis zwei Rufweiten und mit der Möglichkeit einander zu helfen. Der Text nennt als äußere Grenzen Flüsse, Berge, Wälder usw. und bestimmt, in der Mitte von 10, 200, 400

---

[1]) Shama Shastri übersetzt schwerlich richtig; prajābhir ekaloṣṭavadhaś ceti scheint ein (oben frei wiedergegebenes) Zitat; siehe dazu Mudrārākṣasa S. 56 und Anm. ekaloṣṭaghātena.

und 800 Dörfern kleinere und größere Zentren zu gründen, deren genauerer Charakter infolge der noch unsicheren Terminologie nicht festzustellen ist; es sind wohl Marktflecken, kleine, mehr oder weniger befestigte Städte damit gemeint. Das Ganze ist mit Grenzwachen versehen und im Innern von Wächtern verschiedener Art behütet. Opferpriester, Lehrer, Hauspriester, Gelehrte erhalten ihren bestimmten Anteil am Land, der zum Lebensunterhalt angemessen ist, abgabenfrei zugewiesen; ebenso verschiedene Würdenträger wie Aufseher, Ärzte, Stallmeister mit der Verpflichtung, ihren Anteil nicht zu veräußern oder zu verpfänden. Steuerzahlern gewährt man Land auf Lebenszeit; unbebautes Land soll man Arbeitenden nicht nehmen; denen, die nicht pflügen, aber das Land entziehen und anderen geben oder von Dorfarbeitern und Videhern pflügen lassen. Die, die nicht pflügen, haften für den Schaden.

Diese Sätze geben ein Beispiel für die genaue und umsichtige Verwaltung. Sie geht noch deutlicher aus der Art und Mannigfaltigkeit der Beamten hervor, die über die einzelnen Zweige des öffentlichen Lebens gesetzt sind. Das Werk berichtet von den Pflichten des Obersteuereinnehmers, Oberbuchhalters, des Münzmeisters, Handelsministers, Waffenmeisters, Oberzollmeisters, Oberwebermeisters, Landwirtschaftsministers; der Staat sieht eine Aufsicht über die Prostituierten vor, über Schlachthäuser, Schiffe, Rinder, Pferde, Elefanten, Wagen, Siegel und Pässe usw. Wie sehr die Bestimmungen ins einzelne gehen, mag ein Auszug aus der Dienstanweisung für den Stadtpräfekten zeigen. Megasthenes berichtet schon von den „Stadträten“, den *ἀστυνόμοι*, die er in sechs Fünfmännerkollegien, ein jedes mit verschiedenem Pflichtenkreise, einteilt. Das Verhältnis unseres Werkes zu den Angaben des Megasthenes wird zu untersuchen sein, da diese

mehrfach abweichen, ohne aber den Kern der Sache zu verändern. Nach den Angaben Kauṭilyas hat der Stadtpräfekt Aufseher unter sich, die Gruppen von 10, 20 oder 40 Familien beaufsichtigen und die dort befindlichen Frauen und Männer nach Kaste, Familie, Name und Beschäftigung, Einnahme und Ausgabe kennen. Ebenso soll ein Bezirksaufseher auf je ein Viertel der Stadt Acht haben. Die Vorsteher der Dharmschālas, frommer Herbergen, sollen Ketzer und Reisende nur nach vorheriger Anzeige aufnehmen; Asketen und Vedagelehrte nur, wenn sie ihnen vertrauenswürdig sind[1]); Künstler und Handwerker beherbergen die Leute ihrer Profession in den Arbeitsstätten. Ankommende und Abreisende hat der Hausherr zu melden, sonst wird er in Strafe genommen und haftet unter Umständen für den Schaden, der nachts entsteht. So und ähnlich lautet die Reihe von Vorschriften, die dem Präfekten den Schutz der Stadt gebieten; sie umfaßt zugleich eine Anzahl von Bestimmungen, die man als wohlfahrts- und sicherheitspolizeilich charakterisieren kann. Zum Beispiel ist sorgfältig Vorkehr gegen Brände getroffen und angeordnet, daß jedes Haus eine Anzahl von Wassereimern, Leitern, Äxten bereithalten muß, daß auf Hauptstraßen, Plätzen usw. Tausende von Wasserbehältern stehen müssen, daß nur zu bestimmten Zeiten am Tage während des Sommers Feuer angemacht werden darf.

Der Text gibt auch über die Gehälter der Beamten Auskunft, deren äußerliche Wohlfahrt dem König anempfohlen wird. Oberpriester, Lehrer des Königs, Hauspriester, Generalissimus, Kronprinz, Mutter des Königs, seine erste Gemahlin, erhalten je 48000 Paṇas, also, da nach den Gesetzbüchern 48 Paṇas gleich einem Denar

[1]) Lesart unsicher.

sind, je 1000 Denar. Die Einkünfte fallen allmählich bis zu 120 Paṇas, die den Handwerkern und Zimmerern ausgesetzt sind, und 60 Paṇas, die die niedrigsten Bediensteten erhalten. Der ganze Hof- und Beamtenstab erscheint in dieser Aufstellung. Es fehlt nicht der Wahrsager, Zeichendeuter, Astrolog, der Geschichtskenner (paurāṇika), Erzähler, Barde und die Dienerschaft des Hauspriesters. Sie erhalten wie die Vorsteher der einzelnen Verwaltungszweige jeder 1000 Paṇas; Reisediäten für Abgesandte sind ausgesetzt; ein mittlerer Bote erhält für die Strecke von je einem Yodschana (drei bis vier Meilen) 10 Paṇas, bei Reisen von 10—100 Yodschanas das Doppelte hiervon. Frauen und Kinder der im Dienst gestorbenen Beamten empfangen Speise und Lohn; Kinder, Greise und Kranke sollen sich seiner Gunst erfreuen; Todesfälle, Krankheiten, Wochenbett bieten Anlaß zu Unterstützung und Teilnahme.

Natürlich schließt alle Vorsorge Betrug und Unterschleif nicht aus. Die Kontrolle des Staatslebens, der Beamten sowohl wie der Einwohner, wird durch ein ausgebreitetes und wohlorganisiertes Netz von Geheimagenten ermöglicht, die unter allerlei Gestalt, als Hausväter, Kaufleute, Asketen Land und Leute auskundschaften. Sie sind besonders nötig für die Beziehungen zu auswärtigen Staaten, denen gegenüber der politische Dienst eingehender geregelt wird und genaue Unterscheidungen in bezug auf Neutralität, Hinterhaltigkeit und andere Merkmale hinsichtlich der Gesinnung und der geographischen Lage angestellt werden. Ein weiser König, heißt es in einem Verse, wohl einem Zitat aus einem noch älteren Schriftsteller, kann arme Untertanen glücklich machen, ein törichter blühende und treue Untertanen vernichten. Ein törichter König von schlechtem Charakter, mag er auch über die ganze Erde herrschen,

wird von den Untertanen getötet oder gerät in die Macht der Feinde. Ein weiser König, mag sein Land auch klein sein, der vom Glück seiner Untertanen begleitet ist und die Politik beherrscht, besitzt die ganze Erde und wird nicht getötet. Friede und Arbeit sind die Quelle von Erwerb und Besitz; die Quelle von Frieden und Arbeit aber die sechs Mittel der königlichen Politik, nämlich Bündnis, Krieg, Neutralität, Zweideutigkeit im Verhalten, Beziehen eines Lagers, Schutzverhältnis. Niedergang, Beharren und Gedeihen, das sind die Stufen des Erfolges; des Menschen Anteil daran besteht in guter oder mangelhafter Politik, der Anteil der Vorsehung in Glück oder Unglück. Das Wirken der Vorsehung und das der Menschen bestimmen die Welt. Was unvorhergesehen geschieht, ist Werk der Vorsehung; Gewinn von Verlorenem, Erreichung des Zieles ist hierbei Glück. Was sichtbar geschieht, ist Werk des Menschen; Politik ist Sicherung von Frieden und Arbeit; das Gegenteil davon mangelhafte Politik. Politik kann man berechnen. Was man nicht berechnen kann, nennt man „Vorsehung". Der Text zählt die verschiedenen Könige und ihr Verhältnis zueinander auf, den Eroberer und seinen Feind, den Freund des ersten und den Freund des zweiten, den Freund des Freundes und den Freund des Freundes des Feindes mit all der Systematik, die dem indischen Gelehrten anerzogen ist. Von weiterem Interesse scheinen die Bemerkungen, die an die Macht der einzelnen Könige geknüpft sind. Jeder von ihnen hat seine Glücksumstände sowie seine Fähigkeit und seinen Erfolg. Die Fähigkeit ist dreierlei Art: die Fähigkeit zu raten, bestehend in der Macht der Einsicht, die Fähigkeit zu herrschen, bestehend in der Macht des Staatsschatzes und der Armee, die Fähigkeit zu energischem Handeln, bestehend in der Macht des Mutes. Ganz ebenso ist das Ziel drei-

facher Art, je nachdem es durch klugen Rat, durch die Kunst zu herrschen und durch Energie erreichbar ist. Wer hierin überragt, ist der größere, wer darin zurückbleibt, der schwächere; wer gleiche Fähigkeiten besitzt, ebenbürtig. Darum soll einer sich bestreben, Fähigkeit und Erfolg an sich zu ziehen. Wann und unter welchen Bedingungen ein König seinen Nachbar mit Krieg zu überziehen hat, wird erörtert. Jene sechs Mittel der Politik werden auch von Kauṭilya als richtig anerkannt ein anderer Lehrer behauptet, es seien nur zwei, weil jene sechs sich aus den beiden ergeben. Das Werk verweilt eingehend bei der Darlegung dieser Dinge; es gibt auch Vorschriften über das Verhalten bei dem Einmarsch und beim Erwerb anderer Länder, Vorschriften, die durch Sachlichkeit ausgezeichnet sind. Die Fehler seines Feindes soll der Eroberer durch seine Vorzüge überschatten und dessen Vorzüge durch Verdopplung der eigenen; er soll Nutz und Frommen der Untertanen in pflichtgemäßem Tun, in Steuerbefreiungen, Geschenken und Ehrerweisungen im Auge haben, seine Anhänger entsprechend den Zusagen belohnen. Wer sein Versprechen nicht hält, verliert bei diesen wie bei der Gegenpartei alles Vertrauen und handelt den Untertanen zuwider. Er soll mit ihnen gleiche Art, Sprache, Tracht, Sitte haben und Pietät gegen ihre nationalen, religiösen, gesellschaftlichen Feste und Freuden zeigen; Gelehrten, Rednern, Religiosen, Kriegern Geschenke von Land und Sachen, von Steuerbefreiungen machen usw.

In seltsamem Gegensatz hierzu stehen die vielen Praktiken der „Geheimwissenschaft", die mit Gift, Dolch und allen Mitteln einer unterirdischen Politik arbeitet, die Rezepte von giftigen Pulvern und abergläubische Zeremonien anwendet; es hat keinen Zweck, an dieser Stelle auf die schwärzesten Seiten dieser Politik,

die ja nicht nur im Orient bekannt gewesen ist, einzugehen.

Vom literarischen Standpunkt hat der Text nicht die gleiche Bedeutung wie vom staatsgeschichtlichen aus. Dennoch aber hat er auch darin nicht unbeträchtliche Beiträge zu unserer Kenntnis Altindiens geliefert, wie Jacobis und Hertels Studien gezeigt haben. Da die Zeit von Kauṭilyas Werk einigermaßen feststeht, wenn auch nicht dem Jahr, so doch dem Jahrhundert nach, so bedeuten seine Angaben eine Datierung für die darin erwähnten sozialen, geistigen und in gewissem Umfange auch für die literarischen Zustände an Königshöfen der damaligen Zeit. Den vollen Ertrag kann die Durchforschung des Textes erst bringen, wenn eine kritische Ausgabe uns die sichere Grundlage bietet, und leider wirkt die Weltlage auf das stille Arbeitszimmer des Indologen in einer Weise ein, daß die Anknüpfung der zerrissenen Fäden auf unabsehbare Zeit unmöglich sein wird.

Erziehung altindischer Prinzen zur Politik.

Kauṭilya wird das Geschick aller „Kompendien“ geteilt haben, auf die Jugend nicht besondere Anziehungskraft geübt und mehr Reiz für die Dozenten als für die jungen Herren gehabt haben. Wir begegnen darum dem Versuch, mit andern, liebenswürdigeren Mitteln das Ziel politischer Belehrung zu erreichen. Ein sonst unbekannter Dichter mit Namen Vischākhadatta, der vielleicht Anfang oder Mitte des fünften Jahrhunderts lebte und ein vollendeter Kenner der Politik wie der Bühnentechnik war, schuf ein seltsames, durch Geist und feste Linienführung ausgezeichnetes Drama in sieben Akten, um an lebendig wirkenden Gestalten die Theorie in Wirklichkeit

umzusetzen und die Zuschauer die verschlungenen Wege eines indischen Politikers zu führen. Der Stoff ist der Geschichte entlehnt. Das Drama baut sich vor dem weiten Hintergrunde auf, den die Gestalten Tschandraguptas (Sandrakottos) und seines ersten Ministers Tschāṇakya oder Kauṭilya und der Sturz der Nandadynastie durch jenen kennzeichnen. Man hat es wohl ein politisches Intrigenspiel genannt und damit etwas beiseite geschoben, sich aber den Weg zu seiner Wertschätzung dadurch verlegt. In Wirklichkeit ist es mehr. Äußerlich ist zwar nicht seine Absicht, Regierungsweisheit zu lehren, sondern nur den Minister der gestürzten Dynastie für den König Sandrakottos zu gewinnen, aber auf dem Wege zu diesem Ziel begegnen wir einer Fülle von Personen, Königen, Offizieren, Spionen, vor allem Sandrakottos und den beiden Ministern selbst, wir hören sie über die Gründe ihrer Handlungsweise sprechen, öfter mit Worten, die wir als Zitate aus politischen Schriften ansehen könnten, und werden dadurch mitten in das politische Getriebe des berühmten Könighofes hineingestellt. In Kauṭilya treffen wir einen zielbewußten Staatsmann, dem edelmütige Handlungen sowohl als Ränke nur Mittel zum Zweck und die Vorkehr gegen feindliche Intrigen bis zur Vorsicht gegen den vergifteten Trunk in gleicher Weise geläufig sind. Ein gefälschter Brief spielt eine bedeutungsvolle Rolle, ein Spion tritt in Gestalt eines Schlangenbeschwörers auf, ein anderer als Bettelmönch, ein dritter zieht als Verehrer des Todesgottes mit der Bilderrolle in der Hand umher und forscht die Häuser der Leute aus. Über allen schwebt die Kunst Kauṭilyas, der die Figuren in der Hand hält und nach seinem Willen lenkt. An dem Beispiel der zum Feinde übergegangenen Staatsdiener zeigt der Dichter das Wesen ungetreuer und unzufriedener Beamter, deren

Wiedergewinnung wertlos wäre, in der stillen Zulassung der Flucht des feindlichen Ministers die Zweckmäßigkeit solcher Zulassung, weil der Gegner draußen weniger Schaden anrichten könne als in der Hauptstadt selbst, wo Einfluß und Verbindungen gefährliche Unruhen anstiften könnten.

Der Zweck des Ganzen ist nicht, Tugend oder Recht zu lehren: Politik ist Verstand, ist Kunst und List, nicht eingeengt durch irgendwelche Vorschrift der Moral. Trotz seiner Tendenz ist das Stück an poetischen Schönheiten nicht arm. Der Dichter vergleicht einmal Glück und Fall eines Fürsten mit dem Aufgang und Niedergang der Sonne. Wie beim Aufgang die Schatten dieser vorangehen und beim Untergang zurückbleiben, so geht die Schar der Höflinge geschäftig dem machtvollen König voran und verläßt den sinkenden. Der Minister des gestürzten Königs sinnt über die Veränderlichkeit des Glückes nach, „das, wie eine Hetäre wankelmütig, den Strengen fürchte und vor dem Milden sich scheue, den Dummen hasse und dem Wissenden nicht traue, vor dem Tapferen zurückbebe und den Ängstlichen verlasse“.

Der kunstvolle Aufbau des Stückes mit seinem verwickelten Gedankengang und seinen im Stil der Kunstdichtung verfaßten Versen macht den Text zu keiner leichten Lektüre und erschwert die Übersetzung, die dem Original nicht Genüge tut und nicht tun kann,[1]) wie keine Übersetzung eines indischen Dramas auch nur entfernt ihr Vorbild erreichen wird und stets blutleer scheint.

---

[1]) Eine sehr tüchtige Leistung ist die von Fritze, bei Reclam erschienen; aber schon die Verschiedenheit der Dialekte, die oft sehr wirkungsvoll eintritt, läßt sich nicht nachahmen.

Die populärste Belehrung über die Politik hat ein anderes weltberühmtes Buch übernommen, das bekannter als Homer und nicht weniger weit im Orient und Okzident verbreitet als die Bibel ist, das Pantschatantra, ein Werk, das sich in dem leichten Gewand der Fabel an die Jugend wendet und ihr in der Form der fesselnden Erzählung politisches Verständnis erschließen will. Es hat die Fülle seiner zahlreichen, ernsten und scherzhaften Geschichten durch viele Kanäle über die westliche Literatur ergossen und ist aus einem politischen Lehrer zu einem fesselnden Unterhalter geworden, der im Orient wie Okzident in vielen Zungen sprechen kann und sich großer Beliebtheit erfreut. Benfeys bahnbrechendes Werk, das um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erschien, hat die mannigfachen Schicksale dieses Textes verfolgt und jetzt eine würdige Fortsetzung in den Arbeiten Professor Hertels gefunden, von denen nur sein letztes Buch: „Das Pantschatantra, seine Geschichte und Verbreitung" (Leipzig 1914), weil es alle früheren zusammenfaßt, erwähnt werden mag. Wir wissen durch ihn, daß der ursprüngliche Verfasser ein Kaschmirer war und etwa im dritten Jahrhundert n. Chr. sein Werk verfaßt hat, um in Form von geschickt ausgewählten Fabeln die jungen Königssöhne über politische Dinge zu belehren, und haben die älteste Form des Textes durch seine Nachforschungen erhalten[1]).

Ein König hatte, so ungefähr lautet der Anfang des Werkes, drei unwissende Söhne, und weil keiner Neigung zum Lernen besaß, rief er seine Gelehrten zusammen, damit sie ein Mittel fänden, ihren Verstand zu entwickeln. Da das Studium der Wissenschaften aber lange währt, so riet einer aus der Mitte der befragten Pandits, einem

---

[1]) Eine leicht zugängliche Übersetzung einer späteren Redaktion besitzen wir von Ludwig Fritzes, Leipzig 1889.

berühmten und in allen Lehrbüchern wohl erfahrenen Lehrer, dem Brahmanen Vischnuscharman, die Prinzen zu übergeben, der sie in kurzer Zeit verständig machen werde. Der Brahmane kommt, verspricht, in sechs Monaten seinen Auftrag zu erfüllen, und verfaßt in fünf Büchern das berühmt gewordene Werk, das von Indien seit dem sechsten Jahrhundert seinen Weg um die halbe Erde gemacht hat. Benfey erkannte den politischen Zweck des ursprünglichen Werkes, und nach ihm hat Hertel ihn mit Nachdruck hervorgehoben; es tritt in die Reihe der politischen Schriften Indiens und benutzt für seinen Zweck Fabeln, in die es die politische Belehrung, öfter mit Zitaten aus alten Büchern der Staatskunst und wörtlichen Entlehnungen aus Kauṭilyas Werk, verflicht. Es handelt sich weder darum, zu erbauen, noch darum, zu unterhalten, sondern in behaglicher, unterhaltender Form die Prinzen über die Charaktere der Menschen und psychologische Notwendigkeiten aufzuklären, vor Unbedacht, Vertrauensseligkeit und Leichtsinn sie zu bewahren, ihnen zu zeigen, daß Vorsicht, Mißtrauen und Klugheit die Vorbedingung der politischen Weisheit ist. Fabeln boten dem Verfasser sich in Indien leicht dar; es hat einen unendlichen Reichtum an Erzählungen dieser Art hinterlassen und in ihnen sein feines Verständnis für menschliche Dinge niedergelegt. Welcher mit diesen Stoffen Vertraute erinnert sich nicht heute der lehrreichen Erzählung in dem Kathasaritsagara von dem Asketen an den Ufern des Ganges, die die gewaltige Kraft feindseliger Suggestion schildert. Es lebte, so ungefähr lautet sie, einst ein Asket in einer Stadt an den Ufern des Ganges und war durch die Strenge seiner Selbstzucht ein Gegenstand der Verehrung für die Bewohner. Da sah eines Tages ein Übelgesinnter ihn auf seinen gewohnten Almosengang ausziehen und sagte:

„Wißt ihr nicht, was für ein heuchlerischer Asket das ist? Er hat die Kinder in dieser Stadt verzehrt.“ Das hörte einer von seinesgleichen und bestätigte jene Rede durch die Bemerkung, auch er habe die Leute so reden hören. Es kam ein dritter und sagte dasselbe. So verbreitete sich das Gerücht von dem kinderverzehrenden Brahmanen von Mund zu Mund und flog durch die ganze Stadt. Und alle Bürger hielten mit Gewalt die Kinder im Hause, weil sie sagten, der Asket schleppt unsere Kinder fort und verzehrt sie. Da beschlossen die Brahmanen, ihn aus der Stadt zu verbannen. Erstaunt fragte er nach der Ursache und erfuhr das Gerücht. Er näherte sich den Brahmanen und sah sie erschreckt auf das Dach ihres Klosters fliehen. Da rief der Asket einen nach dem andern von ihnen mit Namen und sagte: „Was für ein Irrtum! Warum stellt ihr nicht untereinander fest, wie viele und wessen Kinder und wieviel von einem jeden ich verzehrt habe.“ Da fanden sie, daß ihre Kinder lebten, und die Bürger, die der Sache nachzugehen beauftragt waren, überzeugten sich, daß alle Kinder lebten. Der Asket aber, voll Ekel über das verleumderische Gerücht, das böse Menschen über ihn verbreitet hatten, verließ die Stadt.

Vischnuscharman wählte seine Fabeln nach seinen Zwecken; es handelte sich auch für ihn darum, in lebendigen Gestalten den Prinzen die Lehren der politischen oder weltlichen Klugheit darzulegen und ihnen im Spiegel das Trachten des menschlichen Herzens vorzuhalten. Menschen treten auf und Tiere, die einen wie die andern in den heiligen Schriften, in Gesetzbüchern und Werken der Politik wohl bewandert. Sie rechtfertigen damit Entschlüsse und Handlungen. Die Beweglichkeit und Erfindungskraft des indischen Geistes kommt zur Geltung, und der feine Hofton gestattet auch dem Widersacher

gegenüber kein unhöfliches Wort. Der Verfasser teilt sein Werk in fünf Bücher; er zeigt im ersten, wie ein König seinen Freund durch Ränke der Höflinge verliert, im zweiten die Stärke des Bündnisses kluger Fürsten gegen feindliche Übermacht, im dritten durch die Vorführung des Kampfes zwischen dem Reich der Eulen und dem der Krähen die Überlegenheit der List über den starken Feind, viertens den Verlust des schon Erworbenen und schließlich die Folgen unbedachten Handelns. In dem dritten Buch werden wir Zeugen des Ministerrats mit seinen alle Mittel der Politik abwägenden Erörterungen; ein jeder der Räte des Königs gibt seine Meinung ab, der eine empfiehlt — und begründet seinen Rat — Frieden, der andere Krieg, ein dritter Schutzvertrag, der erfahrenste und älteste von allen empfiehlt die „Doppelzüngigkeit," oder „Hinterlist" als eines der sechs Mittel der Politik, und schließlich geht der Staat der Eulen durch eine List des feindlichen Ministers zugrunde, dem die Eulen Vertrauen schenken, als sie ihn scheinbar hilflos treffen. „Kein anderer," rühmt sein Herr von ihm, „ist dir an Klugheit gleich, da du, ohne Waffen zu gebrauchen, durch deine Einsicht die Feinde getötet hast." Das Pantschatantra ist an Geist und scharfen Charakterzeichnungen reich; es schildert witzig und unterhaltend Leichtgläubigkeit, Sinnlichkeit, Eitelkeit und Heuchelei, zweizüngige Rede und Ränkesucht. Man lese die ergötzliche Schilderung der sich schwerhörig stellenden Katze, die an den Ufern des Flusses fromme Askese treibt und heilige Sprüche sagt, um Haselhuhn und Hase, die sich ihr vertrauensvoll nahen, zu verderben.

Allen Indologen und Kennern der Volkskunde und schon den Anfängern des Sanskrit ist das Werk wohlbekannt; außerhalb ihrer Kreise schenkt man ihm aber nicht die Aufmerksamkeit, die es verdiente. Es gilt ja

wohl mehr als Unterhaltungswerk, denn als ein in erzieherischer Absicht geschriebenes Buch. Wer über den Ernst und Scherz der an Menschenwitz und Schlauheit reichen Geschichten hinweg seinen Blick auf den politischen Hintergrund richtet, vor dem Mensch und Tier auf die Bühne treten, wird überraschende Parallelen zu der feindlichen Gegenwart finden. Hier gibt es nicht Ritterlichkeit noch Edelmut, nicht Tugend noch Recht, sondern nur der gewinnt sein Spiel, der mit Schlauheit, Doppelzüngigkeit und listiger Rede den Gegner überragt. Nicht die Tugend, sagt Hertel, wird, wie im Märchen, belohnt und die Bosheit bestraft, sondern wie im wirklichen Leben, für das das Buch ja schulen soll, kommt der Kluge zu Glück und der andere zu Schaden. „Nicht nach dem Muster der Menschen kann man ein Reich regieren," lautet einer der Sprüche, „denn was die Fehler der Menschen sind, sind Vorzüge bei den Königen." Wie sollte der Leser nicht der Worte gedenken, die Friedrich der Große im Hinblick auf die Fürsten im Vorwort zur Geschichte seiner Zeit schrieb: „Diese Kunst [ihre Ziele zu erreichen] erscheint, wie ich gestehe, vielfach als das Gegenteil der Privatmoral . . ." und „seine Nachbarn würden sich seine Rechtschaffenheit zunutze machen und würden ihm auf Grund falscher Vorurteile und verkehrter Meinungen das als Schwäche auslegen, was nur Tugend ist". Menschen und Politiker sind noch nicht anders geworden, seit Vischnuscharman sein Pantschatantra und Friedrich der Große sein Vorwort schrieb. Unser Volk hatte Bismarcks mißtrauischen Blick vergessen und geglaubt: „Entschlafen sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Tun, es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun." Daher unsere Enttäuschung in den Händeln dieser Welt.

Indiens Lehren für „Kulturpolitiker“

In den schweren Jahren des Krieges war unsere Aufmerksamkeit den großen Ereignissen an unseren Grenzen zugewandt; der Orient mit der Fülle seiner religiösen und philosophischen Ideen blieb dem westlichen Denken fern und konnte es nur, soweit jetzt politische Beweggründe in Betracht kamen, fesseln. Die großen Entdeckungen, welche europäischen Forschern, Russen, Engländern und Deutschen vor dem Kriege in der Nähe des Tarimbeckens in Turkestan, im Süden der Wüste Taklamakan und im Süden des Himmelsgebirges, gelangen und in England an den Namen von Aurel Stein, in Deutschland an die Namen von Grünwedel und von Le Coq anknüpfen, haben mit den durch sie veranlaßten schönen und großen Arbeiten die Beachtung nicht gefunden, die sie in weiteren Kreisen verdient hätten; ihre Resultate sind in einzelnen Reden und Vorträgen von indologischer Seite angedeutet worden; diese haben aber infolge der Zeitläufte und ihrer streng gelehrten Herkunft, soweit ich sehe, für sie kein allgemeines Interesse zu erwecken vermocht. Zu nennen sind in erster Linie W. Geigers Rektorrede, „Die archäologischen und literarischen Funde in Chinesisch-Turkestan“[1]), und H. Lüders'

[1]) Erlangen 1912.

Vortrag vor der Berliner Akademie,[1]) die beide vortrefflich über den neuesten Stand der Forschung Aufschluß geben; ich darf meine aus älterer Zeit stammende Rektorrede vom Jahr 1901 anschließen; „Alt-Indien und die Kultur des Ostens“,[2]) die sich das Ziel steckte, über die Bedeutung Indiens für den ganzen Osten zu orientieren, und ebenfalls auf diese damals noch in ihrer ersten Entwicklung befindlichen Forschungen Rücksicht nahm.

Der unmittelbare Zweck dieses Aufsatzes ist es nicht, jene Berichte fortzuführen oder zu ergänzen, sondern unter Bezugnahme darauf einige allgemeine politische Betrachtungen an die Schicksale Indiens zu knüpfen, dessen Kultur den ganzen Osten mit seinem Licht ererhellt und mit seiner alten heiligen Sprache, dem Sanskrit, dieselbe Sendung erfüllt hat, die Lateinisch und Griechisch für den Westen ausgeübt haben.

Georg Brandes hat in seinen „Hauptströmungen der Literatur“ die Meinung geäußert, dieses große, dunkle, traumreiche und gedankenvolle Deutschland sei in Wirklichkeit ein modernes Indien, gleich wie Frankreich ein modernes Hellas sei. Er hätte den Vergleich noch weiter führen und die Gemeinsamkeit ihrer Mängel hervorheben können, an denen auch Hellas seinen reichlichen Anteil hat. Der von Brandes gezogene Vergleich ist von A. K. Viator in seiner, wie es scheint, pseudonymen Schrift „Deutschlands Anteil an Indiens Schicksal“,[3]) die sich nicht an gelehrte Kreise wendet, auch nicht in die Tiefe geht, aber doch durch Inhalt und Form fesselt, weiter ausgeführt worden. Er widmet ein Kapitel der

---

[1]) 29. Januar 1914.

[2]) Breslau 1901. Außerdem Ernst Kuhns unten genannte Schrift.

[3]) Leipzig, Otto Weigand, 1918.

Ähnlichkeit der deutschen und indischen Geschicke und vergleicht den Bericht des Megasthenes über die Inder mit dem einst von Tacitus den Germanen ausgestellten Zeugnis; er weist auf die Ähnlichkeit im Niedergange beider Völker hin. „In beiden Reichen," heißt es, „wird das gleiche Endschicksal durch die gleichen Ursachen mitbestimmt: religiöse und politische Spaltungen, tiefgreifende Unterschiede in Dialekten, Sitten und Gebräuchen, Vielgestaltigkeit kleiner und kleinster, sämtlich unabhängiger und sich oftmals gegenseitig befehdender Gemeinwesen. Sie im wesentlichen haben das Heraufkommen der Fremdherrschaft in Indien wie in Deutschland verschuldet. Und wie die Engländer Indien nur dadurch unter ihr Joch zu beugen vermochten, daß ein Teil des Volkes mit den Fremden gemeinsame Sache machte, so wurde Franzosen und Schweden und nachher dem korsischen Eroberer die Bezwingung Deutschlands nur möglich durch die Hilfe von Deutschen selbst, die unter seinen Fahnen gegen die eigenen Volksgenossen fochten."

Die Vergleiche ließen sich fortsetzen; man könnte nicht nur auf die religiösen, sondern auf die reichen philosophischen Anlagen verweisen, die Indien nicht zu seinem Vorteil ebenso wie Deutschland so oft von der Wirklichkeit abgeführt haben und sich bei uns in der prinzipiellen Erfassung vieler Fragen oder grundsätzlicher Verstiegenheit selbst seitens der unteren Schichten äußern; auf die Neigung, über der Metaphysik die Welt zu vergessen, die Abkehr vom Machtwillen, die zur Unterwerfung des Landes unter einen fremden Willen führt; auf die Ersetzung des Staatsgedankens durch die Kaste dort, die dem Hindu höher steht als Landsmann und Vaterland, durch die bis zur Blindheit sich steigernde Parteileidenschaft hier. Und diesem Debet gegenüber die gewaltigen Leistungen des Geistes auf nahezu allen

Gebieten mit Ausnahme der staatserhaltenden Kraft! Dennoch wird man dem Hindu nicht nachsagen können, daß es ihm an politischen Geistern gefehlt habe. Das eben geschilderte Lehrbuch des Kauṭilya mit der Schar seiner Vorgänger, die Darlegungen oder Vorträge Bhischmas vor dem aus seinem Reich vertriebenen König Yudhischṭhira im 12. Buch des Mahabharata zeigen psychologisches Verständnis der indischen Geister für politisches Denken, nur daß es sich als schwächer denn die philosophische und religiöse Neigung erwiesen und damit den Beweis erbracht hat, wie wenig geistige, kulturelle Leistungen, sagen wir „moralische Eroberungen“ oder „Kulturpolitik“ imstande sind, die Unabhängigkeit und Macht eines Landes, und selbst die Dauerhaftigkeit jener geistigen Höhe zu begründen.

In unvordenklichen Zeiten drangen arische Stämme in verschiedenen Wellen durch die Pässe des Hindukusch und Suleimangebirges in Indien ein, unterwarfen die eingeborenen Völker und breiteten allmählich ihre Sitze bis an die Ostküste aus. Im Gefolge der Könige und Ritter kamen ihre geistlichen Berater, die Bewahrer ihrer religiösen Lieder und Pfleger des Opferkultes, des Zaubers, der die Schlachten gewinnen half; sie wurden die Schöpfer von Kunst und Wissenschaft, die sich unter brahmanischer Pflege im Norden ausbreiteten, und schließlich den Süden umspannen. Ob die Eingeborenen eine eigene Kultur besaßen, wissen wir nicht; sie wurde jedenfalls von der der Arier unterdrückt. Hermann Jacobi hat den allmählichen Siegeszug des Brahmanentums nach dem südlichen Indien ansprechend geschildert, der nach dem Ausweis epigraphischer und archäologischer Funde schon um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts abgeschlossen gewesen sein muß[1]. Man nimmt

[1] „Internationale Wochenschrift“, 1. April 1911 (5. Jahrg. Nr. 13).

in der Regel an, daß er auf friedlichem Wege vor sich gegangen sei. Aus Gründen, die allerdings mehr in allgemeinen Erwägungen als speziellen Tatsachen beruhen, ist es schwer, sich dieser Ansicht anzuschließen. Nicht nur die Inschriften späterer indischer Herrscher, wie der Guptadynastie, die vom vierten bis ins siebente Jahrhundert regierten, erzählen von ihrer Waffenlust, sondern der fromm gewordene Aschoka von Magadha im dritten Jahrhundert vor unserer Zeit hatte nach Süden einen Kriegszug unternommen, dessen Greuel ihm nahegingen und zur Um- und Einkehr führten; es wird nicht der einzige Vorstoß gewesen sein, den indische Fürsten nach dem frucht- und schätzereichen Lande unternahmen. Das indische Epos hallt wider von dem Klange kriegerischer Taten und erblickt in dem Kampf ein selbstverständliches Mittel der Fürsten zur Erweiterung ihrer Macht, ebenso wie die alten politischen Schriften ihn als ultima ratio regum vorsahen. Der indische Einfluß sprang über die Meerenge nach Ceylon und sanskritisierte nicht nur dessen einheimische Sprache, sondern brachte im dritten Jahrhundert v. Chr. durch die Bekehrung der Insel zum Buddhismus durch Mahinda sie noch tiefer unter den Einfluß der indischen Ideenwelt. In den ersten Jahrhunderten unserer Zeit sehen wir indische Kolonien in Hinterindien, wir begegnen den Namen indischer Fürstengeschlechter in einer großen Reihe im Stil der indischen Kunstpoesie verfaßter Inschriften und wissen von dem gewaltigen Tempel von Angkor-Vat, dessen großartige Maße und bilderreiche Ornamente mit der Darstellung von Szenen aus indischen Epen auf alle Kenner den tiefsten Eindruck machen [1]). Den einwandernden Kriegern

---

[1]) Ernst Kuhn, Der Einfluß des arischen Indiens auf die Nachbarländer im Süden und Osten, München 1903. Eine Beschreibung des Tempels findet sich bei Jos. Dahlmann, S. J., Indische Fahrten, Freiburg i. Br. 1908, Bd. I.

folgten IndiensSitten; das alte Recht, Eherecht, Erbrecht verrät noch seinen brahmanischen Ursprung, und das Mahabharata wurde in Tempeln rezitiert. In späterer Zeit kam der südliche Buddhismus von Ceylon herüber und breitete seinen dort noch heute maßgebenden Einfluß aus. Über Malakka hin nahm der indische Geist seinen Zug nach der malaiischen Inselwelt und gelangte auf Java zu besonderer Blüte. Ein chinesischer Reisender berichtet, daß schon im fünften Jahrhundert verschiedene Arten des Irrtums und der Brahmanismus dort blühten. Die einheimischen Dichter entnehmen indischen Schriften und Sagen ihre Stoffe, die noch heute in modernen javanischen Puppenspielen fortwirken. Grammatische und metrische Werke sowie Sanskritinschriften bezeugen den Einfluß der indischen Ansiedler. Schon Wilhelm von Humboldt behandelt in seiner berühmten Schrift „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues" die Kawisprache, die eine Bezeichnung des ganz mit Sanskritworten durchsetzten Altjavanischen und die Sprache der Literatur geworden ist. Neben dem Götterkreis und der Literatur brahmanischen Gepräges tritt der Buddhismus in mannigfachen Lebenszeichen hervor und bekundet seine einstige Macht vor allem in gewaltigen, noch erhaltenen Tempelbauten, von denen der berühmteste der dem neunten Jahrhundert angehörige Tempel von Boro-Budur ist, der Gegenstand der Bewunderung aller Besucher von Java. Bei näherer Betrachtung, so äußert sich Dahlmann in seiner enthusiastischen Schilderung, verschmelzen Architektur und Skulptur zu einem herrlichen Ganzen. Was jeden aufmerksamen Besucher sofort überrascht und entzückt, das ist das Ebenmaß, mit dem der Architekt die Steinmaße gliedert, die Leichtigkeit, mit der seine Kunst die breiten Flächen aufgelöst, die Harmonie, mit welcher er alle architek-

tonischen Linien zu einem geschlossenen Ganzen verband. Galerie türmt sich auf Galerie, die Mauerwände der Galerien schmückt plastischer Schmuck in Bilderzyklen. „Der Meißel des Steinmetzen spielt mit dem Stein und formt den harten Trachyt wie Wachs in lebensfrische Gestalten aller Art um. Wie da alles in flüssigem Leben zusammenwirkt, die Vögel auf den Ästen der Bäume, die Rehe im Walde, die Edelleute in kostbarem Waffenschmucke vor dem König, die Frauen im Dienste der Fürstin . . . Von den Fürstengeschlechtern, die es errichteten, nicht die leiseste Spur. Nur eine vom höchsten Enthusiasmus getragene Freigebigkeit konnte dieses Denkmal errichten!" Der Java um 1468 erobernde Mohammedanismus vermochte den indischen Charakter der javanischen Kultur und ihre Tempel nicht zu vernichten; aber ihre eigentliche Zuflucht bildete die kleine östlich von Java liegende Insel Bali.

Wie Java, wurde Sumatra eine Heimat des Hindutums. Die chinesischen Wallfahrer, welche nach Indien zogen, um die heiligen Stätten des Buddhismus zu besuchen, pflegten sich hier auf ihrer Reise aufzuhalten, und einer von ihnen erzählt, daß er sechs Monate dort blieb, um Sanskrit zu studieren. Von diesen Inseln breitete sich der indische Einfluß weiter über den Archipel aus und äußert sich in mannigfachen mythologischen Vorstellungen und Lehnwörtern, die noch jetzt in der mohammedanischen Bevölkerung ihre Rolle spielen und selbst zu den Philippinen und nach Madagaskar gewandert sind.

Damit ist der Kreis der Einwirkungen indischen Geistes nicht erschöpft; ich kann Tibet und Neapel übergehen, deren Kultur ganz unter dem Einfluß des Gangeslandes steht, und will auf die viel größeren Länder im Norden und Osten verweisen, die Indiens kulturgeschichtlichen Ruhm verkünden: das ist China und das nördlich des Himalaya liegende Turkestan. Es ist längst und

nicht nur in Fachkreisen bekannt, daß der Einfluß Indiens auf China sich schon im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung bemerkbar macht, seit Kaiser Ming-ti Gesandte nach Indien schickte, um Bücher, Lehrer, Bilder aus Indien in sein Reich zu holen. Seit jener Zeit hat der aus religiösem Bedürfnis erwachsene Verkehr zwischen beiden Ländern sich jahrhundertelang fortgesetzt. Während man in Hinterindien, Java auf die Namen indischer Herrscher stößt und wohl auf kriegerische Begebenheiten schließen darf, handelt es sich China gegenüber nicht um den Ansturm indischer Kämpfer, sondern um das Vordringen einer rein geistigen Bewegung, einer „moralischen Eroberung“, die sich bis an die Küste des Gelben Meeres fühlbar machte. Edkins berichtet, daß an einem Paß in der Nähe von Peking, durch den die Straße nach der Mongolei führt, eine Inschrift in sechs Sprachen dem Wanderer Heil wünscht und eine der sechs Sprachen Sanskrit ist. Der buddhistische Kanon hat seinen Weg nach China gefunden, und er wie andere Werke indischer Herkunft haben in das Chinesische übersetzt dort die Grundlage des nach China eingeführten Buddhismus gebildet. Im vierten Jahrhundert übersetzt ein in China geborener Inder mit einer Reihe von Gelehrten 300 Bände buddhistischer Schriften ins Chinesische, tritt ein chinesischer Reisender eine Wallfahrt nach Indien an, als wie es scheint der erste einer großen Reihe, die nach dem heiligen Lande ihres Glaubens zogen und von dort indische Texte mit nach der Heimat brachten. Die Zahl der buddhistischen Werke, die nach China wanderten, mag nach Hunderten, ja nach Tausenden zählen; es wird berichtet, daß während der Jahre 589 bis 619 unter der Siudynastie 1950 buddhistische Schriften aus dem Indischen übertragen wurden; der Katalog der chinesischen Übersetzung des Tripiṭaka, der 1883 auf

Veranlassung des englischen Staatssekretärs verfaßt worden ist, zählt 1662 Nummern. Die auf diesem Wege nach China gelangte Literatur ist jetzt rückwirkend von großer Bedeutung für die Beurteilung und Gestaltung indischer Texte; ist doch mancherlei, z. B. ein Werk des berühmten nordbuddhistischen Gelehrten und Dichters Aschvaghoscha nur noch in der chinesischen Übersetzung erhalten. Das älteste uns vollkommen erhaltene Werk der Sankhyaphilosophie, auf welche wichtige Grundsätze der buddhistischen Lehre zurückgehen, die Sankhyakarikas, hat verschiedene Erklärer gefunden, deren ältester im Original verloren gegangen, aber in einer chinesischen Übersetzung erhalten und aus dieser von einem gelehrten Japaner für das Studium jenes Werkes vor kurzer Zeit fruchtbar gemacht worden ist[1]).

Man studierte damals die alte Sprache Indiens wie in China, so in Japan. Es war eine nicht geringe Überraschung für die Indologen, als es der Umsicht und Unermüdlichkeit Max Müllers mit Hilfe zweier japanischer Schüler und seiner mannigfachen japanischen Beziehungen gelang, auch in japanischen Klöstern alte Handschriften zu entdecken, die dem siebenten Jahrhundert angehörten und die ältesten waren, die damals von einem indischen Texte erhalten waren[2]). Es ist hier nicht der Ort, über diesen Erfolg des deutsch-englischen Gelehrten zu berichten; es sollte nur gezeigt werden, wie auch in Japan, das von Korea aus zum Buddhismus bekehrt worden ist, sich der ehemalige Einfluß des indischen Geistes zur Geltung gebracht hat. Freilich, größer noch war die Überraschung, als einige Jahrzehnte später auf einem ganz anderen Boden Zeichen altindischen Lebens in noch umfangreicherem Maße zutage traten. Wir verdanken

---

[1]) Garbe, Die Sankhyaphilosophie[2], S. 85.

[2]) Max Müller, On Sanscrit texts discovered in Japan, London 1880.

sie den wiederholten Forschungsreisen russischer, englischer und deutscher Gelehrter, die an den Rändern der Wüste von Ost-Turkestan epochemachende Ausgrabungen veranstalteten und eine ganze Welt versunkener Kulturen wieder an das Tageslicht brachten. Seit meine oben angeführte akademische Rede einen flüchtigen Überblick über diese Dinge gab, haben dank Männern, wie Stein, Grünwedel, von Le Coq, Huth, so wichtige und nahezu unerschöpfliche Funde die Welt überrascht, daß es scheint, als ob den großen Forschern nicht der Dank und Ruhm zuteil geworden wäre, der ihnen gebührt und sich leider nur auf die engsten Kreise beschränkt. Die erwähnte Universitätsrede Geigers sowie die Akademierede Lüders sind vortrefflich imstande, weiteren Kreisen einen Überblick über diese Funde zu geben[1]). Mit Recht sagt Lüders, daß kein anderes Unternehmen der letzten zwanzig Jahre so befruchtend auf den verschiedensten Gebieten der indischen, der iranischen und der ostasiatischen Altertumswissenschaft gewirkt habe, dem Auge des Forschers so ungeahnte Welten erschlossen und so tiefe Einblicke in die Zusammenhänge zwischen Ost und West eröffnet habe, wie die archäologische Erforschung Zentralasiens.

Dem Verfasser dieser Zeilen ist es nicht um die großen religionsgeschichtlichen oder sprachlichen Fragen und Aufklärungen, welche sich aus den Funden ergeben und noch auf Jahrzehnte hinaus die Forscher beschäftigen werden, zu tun, sondern um die Tatsache, daß auch hier Indien mit seiner Sprache und Schrift, mit seiner Religion und Kultur einen wichtigen Einschlag im Leben jener dort zusammentreffenden Völker gebildet hat.

---

[1]) Anm. Die Ausführungen hier berühren sich teilweise mit denen des einen oder anderen hier stehenden Aufsatzes. Da jeder aber ein Ganzes bildet, habe ich nichts Wesentliches ändern wollen.

Wie natürlich, behaupten die buddhistischen Schriften unter der Fülle von Dokumenten indischen Ursprungs einen besonderen Vorrang. Sie sind vor allem dadurch wichtig, daß sie die Überlieferung einer besonderen Schule darstellen und nicht Übersetzungen des Palikanons sind, sondern unabhängig von diesem und mit diesem auf eine gemeinsame Überlieferung zurückgehen, so daß die Lehre Buddhas, wie sie in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten bestand, sich in gewissem Umfange wiedergewinnen läßt. Abgesehen davon, erweisen Funde anderer Art die Bedeutsamkeit indischen Einflusses auf Zentralasien: aus offiziellen und privaten Schriftstücken, Verfügungen und weiteren juristischen Dokumenten erschließt man die Anwesenheit einer indischen Bevölkerung im dritten Jahrhundert unserer Zeit in Chotan. Von einem Interesse, das weit über diese Tatsache hinausgeht, sind die Bruchstücke indischer Dramen, welche von der Turfanexpedition mitgebracht und von Lüders entziffert sind. Eines davon gehört dem großen Lehrer des nördlichen Buddhismus, dem genannten Aschvaghoscha, an, der im zweiten Jahrhundert unserer Zeit lebte, und beweist, daß Kalidasa nicht der erste Dramatiker Indiens war, sondern schon Jahrhunderte vor ihm das Drama in denselben Formen, in denen wir es später kennen lernen, bestanden hat.

Der flüchtige Überblick, der hier gegeben ist, soll nur die Einwirkung des indischen Geistes auf die an Indien angrenzenden und darüber hinausliegenden Länder andeuten und zu dem Gedanken anregen, ob durch noch so große, rein kulturelle Eroberungen Größe und Ansehen eines Landes in dem Grade, daß sie seine Selbständigkeit verbürgen, gewahrt werden kann.

Man hat uns darauf verwiesen, daß wir Kulturpolitik treiben und moralische Eroberungen machen sollen. Der Philosoph Graf Hermann Keyserling will dem Deutschen

andere Wege und seine wahre politische Mission zeigen. Er hofft auf eine Zeit, wo Politik überhaupt als subalterne Tätigkeit erscheinen, politische Befähigung keinen Titel zur Höchststellung konstituieren würde, und führt das Zeugnis eines südindischen Brahmanen an, der die englischen Beherrscher keineswegs fortwünscht; zu dem, was die Engländer dort tun, „seien die Inder zu tief, zu vornehm, zu fein, den Engländern mache ihre Schutzmannstätigkeit sogar Freude“ [1])! Ich weiß nicht, ob ein Inder dem Europäer die Geheimnisse seines Herzens so ganz offen anvertraut hat; das bekannte Lied bande mátaram in Verbindung mit den Bestrebungen der indischen Nationalpartei weist jedenfalls in anderer Richtung; aber wenn er es auch getan hätte, so würde er so Unrecht wie Graf Keyserling mit seinem Vorschlage haben, weil mit dem Aufhören der politischen Selbständigkeit und des staatlichen Machtwillens der Verfall geistiger Wirksamkeit und das Nachlassen moralischer Eroberungen beginnt. Dafür ist Indien der beste Zeuge. Die Zeiten, wo sein Licht den ganzen Osten bestrahlte, waren die der eigenen selbständigen Königreiche. Vom vierten bis siebenten Jahrhundert unserer Zeit regierten die „die Erde erobernden“ Könige der einheimischen Guptadynastie über ein großes, weithin sich erstreckendes Reich, in dessen Grenzen Kunst und Wissenschaft blühte und einer seiner größten Dichter, Kalidasa, seine unsterblichen Werke schuf. Viele Jahrhunderte vorher herrschte in Magadha König Aschoka, der nach kriegerischen Erfahrungen sich dem Buddhismus zuwendete und durch die Aussendung von Missionaren zur Ausbreitung dieses Glaubens in der buddhistischen Welt zu großer Berühmtheit gelangt ist. Wiederum erblühte im

---

[1]) Deutschlands wahre politische Mission, S. 18, 19.

siebenten Jahrhundert ein neues starkes Hindureich unter König Harscha, der von 606 bis 648 lebte und in Verwaltung wie Unterrichtswesen sein Land sorgsam förderte. Er war ein Schutzpatron der Gelehrsamkeit und selbst ein dramatischer Schriftsteller von noch heute nicht erloschenem Ruhm. An seinem Hofe lebte Bana, der eine poetische Beschreibung von Harschas Leben gab und selbst einer der Dichter war, die jene Zeit schmückten. Aber Indiens Stern erblich, als seine Selbständigkeit dahinsank; es hörte auf, eine Lehrmeisterin des Ostens zu sein und seine eigene Kultur zu leben, als fremde Eroberer eindrangen, es überwältigten und seine Eigenart störten. Trotz mancher hervorragender Namen fing es an, von der Vergangenheit zu zehren und sozusagen ein antiquarisches Dasein zu führen. Eine neue, aber nicht glückliche Periode seiner Geschichte leitete der Einbruch der Bekenner Mohammeds ein, die den Norden verwüsteten und seine Schätze raubten, die keinen Respekt vor der Geistigkeit Indiens hatten, sondern nach seinen Reichtümern verlangten. Mit Mahmud von Ghazni, Ende des zehnten Jahrhunderts, begann die Schar dieser Eroberer, die endlose Beutezüge nach Indien machten, die Götterbilder zerstörten und Indiens Kultur verwüsteten; sie gründeten neue Fürstentümer und erhoben Delhi, den alten heiligen Boden des Hindulandes voll poetischer Erinnerungen, zu ihrer Residenz; eine Dynastie folgte der anderen; Kampf und Streit durchzitterte den Norden und machte sich bis weit in den Süden auf Kosten indischer Art fühlbar. Zuletzt (1526—1759) kam die Zeit der großen Mogulkaiser, die ihre indischen Sitze Delhi und Agra mit Wunderbauten schmückten, der größte unter ihnen, ein hochgesinnter Herrscher, Kaiser Akbar, welcher mit Persern, Hindus, Dschainas und Christen in Verbindung trat und Religionsfreiheit verkündete, ein

großer Feldherr und zugleich ein großer Regent, der eine musterhafte Ordnung nach allen Seiten anstrebte und auch schuf. Aber wir hören nichts mehr von geistiger Blüte Indiens. Sie war mit seinem Eigenleben zerstört.

Eine neue Periode in der Geschichte des Landes hatte sich inzwischen angekündigt, als am 20. Mai 1498 Vasco da Gama vom Deck seines Schiffes die Ghats von Indien sichtete und den Seeweg nach Indien entdeckte, der mohammedanischen Welt die Gewalt über den Indischen Ozean entriß und die Herrschaft des Abendlandes brachte. Erst kamen die Portugiesen; Almeidas, Albuquerques Namen dringen an unser Ohr. So rühmlich wie die Gesinnung Xaviers, des Apostels von Indien, so unrühmlich war die seiner Landsleute; „kein Greuel, mit dem sie sich nicht befleckt hätten", es kamen die Holländer, die Franzosen, die Engländer; an der Ostküste Indiens donnerten die Kanonen der englischen Schiffe gegen die Franzosen, eingeborene Fürsten und Truppen kämpften gegeneinander unter englischer und französischer Führung das Feld behaupteten die Engländer, sie wurden die Herren des Landes und wateten durch indisches Blut. Sie waren nicht dahin gegangen, um dem Genius Indiens zu huldigen und von seiner Geistigkeit zu lernen, sie kamen um des Handels willen und behielten es darum. Indiens große Kultur, seine Leistungen auf allen Gebieten der Wissenschaft, die noch heute fruchtbringend für viele unserer Arbeiten sind und reiche Anregungen geben, hatten es nicht davor bewahrt, der Fremdherrschaft zu verfallen.

Man wird nicht blind sein für die Vorteile, die Indien von dieser Herrschaft empfängt; denn sie verbürgt ihm Landfrieden und allgemeine Sicherheit, sie hat ein großes Wegnetz geschaffen, Eisenbahnen und befruchtende

Kanäle gebaut, alle Zwischenzölle abgeschafft, sie bedeutet die Einfügung in ein gewaltiges Reich und den Anschluß an ein europäisches Land mit seinen Hilfsmitteln — Kalkutta war vor 200 Jahren ein elendes Fischerdorf und ist heute eine glänzende Stadt —, aber sie zerstört auch die Blütenkrone des Eigenlebens, in dem ein Staat oder Land allein sein Höchstes zu leisten und zu geben, seine eigenen Vorzüge zu entfalten vermag: im Leben der Völker sowie im Leben des einzelnen. Nur als freier Mann vermag der einzelne seine Gaben zu entwickeln, seine Fähigkeit dem Ganzen dienstbar zu machen; als freies, von keiner fremden Hand geleitetes Land kann ein Volk Kulturdienste leisten; Fremdherrschaft hält die Kronen der Bäume, die nach oben streben, mag sie noch so wohlwollend sein, nieder, sie kommt um eigenen Interesses willen, behält die höchsten Ämter für sich, bringt auch unwillkürlich ihren Geist zur Geltung und wirkt mit ihm auf die Untergebenen, die nach der neuen Sonne zu schauen sich bewogen fühlen und fühlen müssen. Er spricht sich in Handel und Wandel aus, zwingt zur Erlernung der Sprache der neuen Herren und Beschäftigung mit deren Anschauungen und macht sich in der Gestaltung des Unterrichts fühlbar. Als Lord Macaulay einst den hochmütigen Ausspruch tat, daß „eine einzige Bücherreihe einer europäischen Bibliothek mehr wert sei als die gesamte Literatur Indiens und Arabiens“, zeigte sich die Geringschätzung indischer Kultur und der allmählich eingeschlagene falsche Weg für die Ausgestaltung des indischen Unterrichts. Tatsächlich hat ein fremdes Zepter kein Interesse an dem, was die Unterworfenen bewegt, soweit es nicht seinem eigenen Nutzen dient. Von den Einkünften Indiens von etwa 1600 Millionen Mark fallen nur etwa 80 auf die Förderung des einheimischen Unterrichts von 300 Millionen

Untertanen. Nach dem Maßstab Preußens gemessen, das 1914 für seine 40 Millionen Einwohner 303 Millionen Mark, abgesehen von den reichen Aufwendungen der Kommunen, ausgab, müßten es etwa siebenmal mehr, also statt 80 rund 560 Millionen sein. Die Zahl der Analphabeten ist darum hoch: von der männlichen Bevölkerung können etwa 11 Prozent, von der weiblichen 1 Prozent lesen und schreiben, während in den einheimischen Staaten unter dem Schirm ihrer eigenen Fürsten das Verhältnis viel besser, wenn auch nicht befriedigend ist. Unmittelbarer aber als im niederen zeigt sich die Einwirkung noch im höheren Unterricht.

Wir wollen, daß unsere Kinder in deutschem Geist, nicht in französischem oder englischem erzogen werden; dennoch ist der Abstand zwischen diesen Völkern im Verhältnis zu dem, der in Indien zwischen Herrschern und Beherrschten besteht, gering; denn die Söhne brahmanischer Kultur leben in einem ganz anderen Vorstellungskreis; sie haben ihre eigenen großen, aus ihrem eigenen Geist entsprungenen philosophischen Systeme und werden nun angehalten, Mill und Locke zu studieren, sie besitzen ihre großen Epen und Dramatiker und müssen mit Shakespeare sich vertraut machen. Dies System befruchtet nicht den indischen Geist, der aus einheimischen Quellen allein gespeist werden kann, sondern zerstört ihn und seine Eigenart' und selbst ein so wohlwollender Beurteiler wie Konow sagt in seinem „Indien", S. 77: „Nur zu oft können wir beobachten, daß das Resultat der ganzen [heutigen] höheren Bildung der Inder ein Zerrbild der europäischen Kultur ist, wobei jede harmonische Grundlage fehlt." Schon vor Jahren klagte ein Bengale in der „India" vom September 1892[1]): „Wir haben tatsächlich die

[1]) Hillebrandt, Alt-Indien, Breslau 1899, S. 27.

Regeln und Gesetze der University of London nach Indien verpflanzt und dürfen nicht überrascht sein, wenn das ausländische Gewächs sich unter uns als ein Giftbaum erweist. Wir empfangen eine große Masse unverdauten Wissens in einer Sprache, die nicht die unsere ist, die wir nicht zu unserem Nutzen verwenden können, und die uns nur Anstellungen in diesem oder jenem Dienst sichert. Dieses unverdaute Wissen kostet uns unsere Gesundheit, unsere Manneskraft und den gesunden, wohltätigen Einfluß unserer alten Familieneinrichtungen; es macht uns ungeeignet für den Wettkampf des Lebens, beschwert unser Gedächtnis und unseren Verstand." Und ein anderer, den der genannte „Viator" anführt, äußert mit gleicher Schärfe im Jahre 1916 über das Erziehungssystem, „daß es bei der weitaus größten Zahl derer, die sich ihm unterwerfen, jede Fähigkeit für die Würdigung indischer Kultur zerstört. Sprich mit dem Durchschnittstyp des Inders, der an einer indischen Universität promoviert hat, oder mit einem Studenten von Ceylon von den Idealen des Mahabharata, und er wird nichts Eiligeres zu tun haben, als seine Kenntnisse von Shakespeare zu demonstrieren; bringe das Gespräch auf Religionsphilosophie und es stellt sich heraus, daß er ein plumper Atheist von der ungeschliffenen Sorte ist, wie sie vor einer Generation in Europa Mode war, daß er nicht nur keine Religion besitzt, sondern daß er so wenig philosophisches Bedürfnis und Interesse hat, wie der Durchschnittsengländer . . ." Unter der Fremdherrschaft versinkt die einheimische, nationale Kultur.

De te, Germane, fabula narratur.

Man sage nicht, daß die Deutschen doch etwas anderes als die Inder seien. Die Inder hatten schon ihre zweite Blüte hinter sich, ehe die Zeit Karls des Großen einsetzte; sie hatten kluge Politiker, waren

tapfere Krieger, wie manche Seite ihrer Geschichte bis in die neuere Zeit uns lehrt. Aber seine Kraft und seine Kultur konnten nur blühen, solange einheimische Fürsten ihre Hand über das Land zu halten und das Erdreich zu behüten vermochten, in dem allein ein Volksstamm sich zu Ansehen unter den Völkern erhebt und kulturpolitische Aufgaben erfüllen kann. 1846 hatten Kant und Goethe schon gelebt. Dennoch konnte Fallmerayer schreiben, die Deutschen seien in der öffentlichen Meinung Europas auf Null gesunken und im großen Wechselspiel der Weltgeschichte von niemand mehr in Rechnung gebracht[1]), 1859 läßt Friedrich Hebbel den aus Amerika heimkehrenden Tischler gegen Christian mit bitteren Worten den Tod des Schmiedes beklagen:

„Und wir Deutsche besonders, wir müssen uns ducken [und drücken
Wie die Hunde bei uns! Denn wäre der Schmied [nur ein Franzmann
Oder ein Beefsteakesser, so würden schon ganze [Armeen
Über die See geschickt, doch auf der Leiche des [Deutschen
Legt der Mörder sich schlafen und keiner stört ihm [die Ruhe.“

Da kam die starke politische Hand, sie trug das schwarz-weiße Banner und schuf die Kaiserkrone, die die deutsche Kultur über Land und Meeren schützte; mit der Macht des Staates stieg Ansehen und Sicherheit des einzelnen empor, entfaltete die Heimat ihre reichen Kräfte.

Ich schließe mit einem Worte des schon genannten „Viator“, der von Deutschen und Indern sagt: „Beide

---

[1]) Hillebrandt, Fürst Bismarck. Breslau 1915, W. G. Korn.

Völker aber werden immer eingedenk sein müssen, daß der Ruhm, das Vaterland Dürers, Kants, Goethes und Schillers zu sein, Deutschland so wenig von dem Elend fremder Knechtschaft (1806) bewahrt hat, wie der Glanz, der Buddha, Valmiki, Schankara und Kalidasa umleuchtet, vermocht hat, Indien vor der Unterjochung durch die Fremden zu behüten. Beide, Deutsche wie Inder, müssen sie erkennen, daß im Leben der Völker politische Tugenden den Ausschlag geben."



Indische Büßer (Sādhus).

Wer das Gangesland durchstreift, ob er seinen Fuß in die Einsamkeit stiller Wälder setzt oder durch die Straßen der glänzenden Städte wandert, trifft überall seltsame Gestalten an, die allein oder in Gesellschaft anderer an ihm vorüberschreiten, auf der Erde hocken oder in sich versunken unter den schattenspendenden Zweigen eines mächtigen Baumes hausen; am häufigsten an den Ufern der heiligen Ströme, auf Märkten, bei Prozessionen inmitten der gewaltigen Menge. Wer zum Beispiel im Februar in Allahabad zurzeit der großen Mela an der Dschumna entlang geht, an deren Ufern vielgestaltige Wimpel und Flaggen den herbeigezogenen Scharen der Pilger die Zelte oder Plätze ihrer Gurus anzeigen, sieht sie in großer Zahl, vor Kälte zitternd, dort versammelt, Männer und Frauen, und um ein Gewand oder einen Fetzen bitten, der ihnen Schutz gewährt. Das Haar des einen hängt in langen Strähnen oder in völliger Unordnung herab, das des anderen ist auf seinem Haupte in langen Flechten sorgfältig wie ein Tau zusammengerollt. Manche schreiten in lachsfarbenem seltsamem Gewande, die Mehrzahl fast nackt, den Körper mit Asche eingerieben, auf deren Zubereitung oft große Sorgfalt verwendet wird. Bei großen Festen finden sich alle möglichen Bruderschaften zusammen und ziehen an den

großen Badetagen feierlich durch die Menge nach der heiligen Badestelle; z. B. bei der Kumbhmela in Allahabad einige Hundert oder mehr völlig nackt. „Ich sah die erbauliche Prozession“, schrieb mir Thibaut, „nicht am Neumondstage, sondern vor ein paar Tagen, an Basant-Pantschami. Vorauf einige Elefanten und Reiter auf Kamelen, und gewaltige Banner; dann die liebliche Brüderschaft, zu zwei und zwei sich an den Händen führend, mit Asche beschmiert und mit dem Haar solcher Leute. Alle völlig ungeniert und von der Menge bewundert. Sobald die Prozession vorüber war, stürzten sich viele der Menge in die vorher freigehaltene Bahn nahmen Hände voll von dem Sand und Staub, über den die heiligen Männer gewandelt sind, und rieben sich damit ihre Gesichter ein“.

Der Europäer, der ohne die Kenntnis des Landes und seiner Literatur Indiens Boden betritt, sieht in diesen Gestalten nur wunderliche Gesellen und wendet sich oft mit Abscheu von ihnen ab; vielleicht sieht er überlegen auf diese „Narren“ herab. Ist er längere Zeit im Lande, so weiß er, daß sie einen wichtigen Teil des religiösen Lebens ausmachen, daß die Hindus sie „Sādhus“, „die Guten“, die Mohammedaner sie Fakire nennen, und erschrickt wohl über deren Zahl, die die Zeitungen aus dem letzten Zensus mitteilen, wonach die Schar der religiösen Bettler in Indien sich auf etwa 5 Millionen beläuft. Wer genauer zusieht, nimmt zwischen ihnen größere Unterschiede wahr. Der Rosenkranz, den mancher in der Hand oder um den Hals trägt, besteht bei dem einen aus den Beeren des Rudrakschabaumes, bei dem anderen aus dem Holz der Tulsipflanze, jener trägt vielleicht ein Tigerfell, einen Menschenschädel, dieser Diskus oder Muschel — man erkennt den Anhänger Schivas oder Vischnus. Das Halsband des einen aus

glänzenden Steinen und die schimmernde Salbe seines Haares erinnert an einen von ihm besuchten Kalitempel in Balutschistan, ein Brandzeichen auf dem Arm eines anderen an eine Pilgerfahrt zu dem Krischnaheiligtum in Dvarka[1]. Auf ihren Wanderungen durchziehen diese Sādhus das ganze große Land, von Rameschvara, der kleinen Insel im Südosten von Indien, wo ein gewaltiger und berühmter Ramatempel an den Aufenthalt des frommen Königssohnes auf seinem Wege nach Ceylon erinnert, bis hin nach den schneegekrönten Bergen des Himalaya, nach Kaschmir, wo in der Höhle eines 17000 Fuß hohen Berges an Schiva ein großer Eisblock erinnert, auf den die Asketen sich nackend werfen, oder nach Hardvar. Zu dem Tempel des Badrinath inmitten einer großartigen Berglandschaft führen schmale und gefährliche Wege. Die Hälfte des Jahres ist er mit Schnee bedeckt, aber zur Pilgerzeit wandern viele Tausende zu diesem Tempel, der eins der größten Heiligtümer Indiens und einen Sitz des reinen, unverfälschten Hindutumes bildet. „Hier sieht man nicht das Angesicht eines Mohammedaners“, schreibt ein moderner Hindu, Lala Baij Nath, in seinem Hinduism, „keine leiseste Möglichkeit für animalische Kost oder spirituöse Getränke, reines, echtes Hindutum; der ganze Ort ist voll von wirklichen oder mythischen Erinnerungen an die großen Weisen der Brahmanischen Religion, Vasischṭha, Vyasa, Schankara“.

Die Ausrüstung der Sādhus besteht aus einem Wassergefäß, einem Almosentopf und häufig in einer großen, schweren Feuerzange, die der Unterhaltung des von ihnen stets angefachten Feuers dient, aber auch in der Hand eines kräftigen Mannes zur wirksamen Waffe

[1] Vgl. das interessante Buch von J. Campbell Oman ‚the mystics, ascetics and saints of India‘, London 1905, dem hier und im Folgenden verschiedene Angaben entlehnt sind.

wird, vielleicht auch durch ihr Eisen die magische Kraft, dämonische Einflüsse abzuwehren, besitzt. Bisweilen führen sie ein T-förmiges Eisen bei sich, das zur Stütze von Kinn und Arm gilt, wenn sie in langer Contemplation versunken sind oder das Gelübde, nicht liegend zu schlafen, getan haben. Manche lieben Narkotika und bereiten aus Hanf ein berauschendes Getränk. Wo sie sich niederlassen, schlagen sie eine leichte Hütte auf, stellen die Bilder von Göttern auf, die sie verehren, und dort bleiben sie nach Belieben, Monate, Jahre, bis sie verschwinden, um an anderer, vielleicht Hunderte von Meilen entfernter Stelle wieder aufzutauchen. Die Wohltätigkeit hilft ihnen auf ihrem Wege. Reis, Früchte, Milch bilden ihre Nahrung; nur gewisse Observanzen schließen das eine oder andere aus; manche leben nur von Milch oder Früchten, andere verschmähen das Salz. Aber ihre Gelübde sind nicht immer so einfacher Natur. Allerlei Arten von Selbstquälerei vermehren die Strenge ihrer Lebensweise. Ernst gemeinte Askese nicht minder wie Eitelkeit und Spiegelfechterei tragen dazu bei, ein Martyrium zu erzeugen, für das der Europäer kein Verständnis hat. Im Berliner Museum für Völkerkunde findet sich, wenn ich mich recht erinnere, ein Paar Holzsandalen mit starrenden Nägeln, durch deren Anlegung der Sādhu sein religiöses Verdienst erhöht; oft sieht man ein Bett mit spitzen Nägeln, das ihnen zum Sitz oder Lager dient[1]) und ich erinnere mich eines Sādhu in Benares, der in der Nähe der Aurangzeb-Moschee in seinem leichten Zelte die zu ihm kommenden Hindus in den Schaśtras unterweist und sein Nagelbett nicht nur zum Schein neben sich hat. Aber noch schwerere Pönitenzen haben manche sich auferlegt. Sie treten eine Pilgerreise in „ascht̤anga Form“ an, indem sie unter beständigem

[1]) Nachahmer von Bhischma.

Niederwerfen den Weg entlang kriechen. Man hat einen dieser seltsamen Wanderer beobachtet, der in dieser „aalgleichen" Art von Dschagannath in Orissa 600 englische Meilen sich vorwärts krümmte, und ebenso erzählt Boeckh in seinen frisch geschriebenen Indischen Gletscherfahrten von einem Büßer, der von Südindien nach Badrinath wallfahrtete, zwei Leibeslängen immer vorwärts, eine zurück, und seinen Weg mit dem Kuhhorn maß. Andere, die sogenannten Urdhvabahus, strecken ihre Arme in die Höhe, bis sie verdorren, wieder andere schließen ihre Hände, bis sie unbrauchbar werden und die Nägel durch das Fleisch wachsen oder sich krallenartig krümmen. Oman erzählt von einem, der sich in früher Morgenstunde bei großer Kälte mit Wasser aus einem durchbohrten Topf, der von andern Töpfen aus sich füllte, berieseln ließ und die Bewunderer an Gott Schiva erinnert, auf dessen Haupt die heilige Ganga fällt.

In den Augen der Menge sind diese Männer mit einem Schimmer von Heiligkeit umgeben. Schon dieser Umstand führt manchen in ihre Reihen, den nicht religiöser Eifer zur Askese treibt. Neben dem Frommen und neben dem Eitlen steht der, der der religiösen Kleidung oder Nacktheit bedarf, um sich vor dem Auge des Gesetzes zu verbergen. In Taylors schönem Roman Tara, der reiche Kulturbilder aus dem Mahrattenkriege enthält und bei uns viel zu wenig gelesen wird, sehen wir einen der gefürchtetsten Anführer als Büßer auf seinem Teppich in scheinbarer Andacht an einsamem Platze sitzen, aber unter seinem Teppich liegt handgerecht das scharfgeschliffene Schwert. Ein Anhänger Dulip Singhs zur Zeit des Sikhaufstandes floh nachts aus der Festung und wurde zum armen Sādhu, um nach Hardvar zu pilgern und den Häschern zu entgehen.

Das ist nur möglich, wenn die ganze Einrichtung als ein Teil nationalindischen Wesens empfunden wird das keine Hand anzutasten wagt, wenn in den Augen der Hindus das geistliche Gewand oder der Almosentopf des Asketen eine höhere Weihe besitzt.

Die Sādhus, die sich kasteien und in der Einsamkeit ich in Beschauung versenken, die inmitten der Berges, oder der tiefen Wälder hausen, sich einsame Inseln inmitten der Ströme auswählen, unbekümmert darum, ob sie eine Beute wilder Tiere werden, das Leben nicht achten und den Tod nicht fürchten, haben ihr erhabenes Vorbild in Gott Schiva, der in den entfernten Schneeregionen des Himalaya der Beschauung lebt. Auf einem mit einem Tigerfell bedeckten Platz unter einem Deodarbaume sehen wir ihn in Kalidasas wundervoller Schilderung in der Stellung eines Büßers sitzen, die Augen in Meditation halb geöffnet und auf die Nasenspitze gerichtet, seine Augenbrauen stehen unbeweglich, seine Haarflechten sind mit Schlangenleibern gebunden.

Durch die ganze indische Literatur geht die Verherrlichung dieses Typus indischer Frömmigkeit, und vornehmste Dichter haben nicht aufgehört, den indischen Asketen in seiner Hingabe und Buße zu schildern. Rama zeigt im 13. Gesange von Kalidasas Raghuvamscha seiner Gemahlin noch die Stätte, wo einst der weise Schatakarni von fünf Nymphen in seiner Buße versucht ward, er weist ihr den Asketen Sutikschna, der inmitten von vier Feuern steht und sein Auge auf die Sonne gerichtet hält, die sengend über seinem Haupte glüht Seinen linken Arm hat er der Sonne entgegengestreckt den rechten hält er unter Neigen seines Hauptes Rama entgegen; denn das Gelübde des Schweigens schließt ihm den Mund. Ein anderer hat lange sein heiliges Feuer unterhalten und schließlich unter Segenssprüchen

seinen Leib geweiht und darin geopfert. Oman führt uns im Bilde einen von ihm beobachteten Büßer vor, der sich halbestundenweise mit dem Kopf nach unten aufhängt. Auch hier begegnen wir einer alten Form der Askese, die die Dichtkunst zum Gegenstande ihrer Schilderung gemacht hat. In Ramas Reich hatte ein Schūdra sich in derselben Art an dem Zweige eines Baumes aufgehängt und seine Augen von dem unter ihm angezündeten Feuer röten lassen, das ihm den Rauch ins Gesicht trieb. Ein Schūdra hat aber kein Recht zu solch strenger Askese und verdient Strafe; denn sein, von Manus Gesetz ihm verbotenes Tun hatte den Tod eines Brahmanenkindes in Ramas Reich zur Folge. Rama macht sich auf, tötet ihn mit dem Schwert. Die Strafe des Königs machte ihn in Kalidasas Gedicht schuldlos und sicherte dem Schūdra den Zutritt zum Himmel, den er durch eigene Askese nicht erreicht hätte, weil sie seiner Kaste nicht zukam.

Es folgt schon hieraus, daß der Büßerstand eine öffentliche Einrichtung, eine in gewissem Sinne staatsrechtliche Erscheinung ist, deren Umfang und Eigenheiten das Gesetz abzugrenzen unternimmt, und wir haben in den indischen sog. Gesetzbüchern, die ja mehr Gewohnheits- als systematisches Recht darlegen, eine Reihe von Vorschriften, die die Pflichten und Rechte der Büßer feststellen. Manu und andere beschreiben das Tun dieser Männer, die aus der Welt sich in die Einsamkeit des Waldes zurückziehen oder als wandernde Bettler leben. Sie sprechen von den fünf Feuern, zwischen denen sie sich kasteien, davon, daß sie in der Regenzeit im Freien wohnen und im Winter nasse Kleider tragen. Der König ist zu ihrem Schutz verpflichtet. Raghu fragt den zu ihm kommenden Schüler eines großen Weisen nach seinem Lehrer: „Ich hoffe,

daß der Schatz seiner dreifachen Buße, der sich durch Askese in Gedanke, Wort und Tat aufgehäuft hat und Indras Ruhe erschüttert, nicht durch Zwischenfälle gestört wird; daß Stürme und anderes Ungemach nicht die von ihm mit väterlicher Liebe gehegten Bäume seiner Einsiedelei verwüsten; daß das Wasser Eurer heiligen Badeplätze gut ist und seine sandigen Ufer mit dem Steuersechsten von Korn bedeckt sind". Die heiligen Büßer Indiens weisen also eine stattliche Geschichte auf. Aber noch weiter rückwärts, bis in die buddhistischen Texte, bis ins Ramayana und selbst bis in die späteren Vedalieder treffen wir Zeugnisse für diese wunderlichen Leute an. „Abhold aller Gewalt haben wir den Zorn bezwungen, die Sinne gezähmt und sind von dir, o König, wie das Kind im Mutterleibe zu behüten," sagen die Waldeinsiedler zu dem in die Einsamkeit ziehenden Rama. Wir begegnen im Ramayana (III 6) einer Aufzählung von Büßern sehr seltsamer Art: Asketen, die ungemahlenes Korn essen oder, wie der Ausdruck lautet, „ihre Zähne als Mörser brauchen", andere, die bis an den Hals im Wasser stehen oder auf der bloßen Erde liegen oder das Gelübde getan haben, „gar nicht zu liegen", solche, die nur auf einem Fuß stehen, nur von Wasser leben, stets nur unter freiem Himmel oder auf Bergen wohnen. Ein buddhistisches Sutta, das Kassapasihanadasutta, enthält ein Gespräch Buddhas mit dem Asketen Kassapa und nennt Büßer, deren Kleider von Leichen oder von Schmutzhaufen herrühren oder aus Rind- und Menschenhaar oder Eulenfedern gemacht sind; Büßer, die einen Sitz verschmähen oder auf Dornen und Eisennägeln, über die ihr Fellteppich gebreitet ist, liegen, die auf der bloßen Erde sich ihr Lager bereiten, nur auf der einen Seite schlafen, ganz ohne jedes Obdach leben, ihren Leib mit Öl schmieren

und dann in Staubwolken treten; Büßer, die ihre Bart- und Kopfhaare sorgfältig ausreißen usw.[1]): kurz, alles was menschliche Einbildungskraft ersinnen kann, um den Körper zu kasteien, hat den indischen Asketen als Mittel zu ihrer Buße gedient.

Die wunderbare Kontinuität indischer Sitten tritt, trotz aller Wandlungen politischer und sozialer Verhältnisse, hier aufs neue in Erscheinung. Alle diese Asketen von der Zeit des Ramayana bis zu denen, die heute dem Fremden auf Schritt und Tritt begegnen, vereint ein Gedanke, der nicht immer in großer Reinheit und Idealität zum Ausdruck kommt, aber doch ihrem Tun zugrunde liegt. Seit Buddhas Tagen, der ja selbst nur längst vor ihm ausgesprochene Gedanken aufnahm und glänzend lehrte, und lange vor ihm, war das indische Ideal die Abkehr von der Welt und dem irdischen Verlangen. Die Erlösung der Seele kann nicht bewirkt werden ohne die Konzentration des Geistes auf das eine und höchste Ziel, dem die Systeme alle zustreben, und ohne die Zügelung der Sinne, die Abwendung des Geistes von der Welt. Wer als Schüler seinen Veda studiert und als Hausvater seine Pflicht erfüllt hatte, konnte in den dritten und vierten Aschrama schreiten, zum Eremiten oder Mendikanten werden. Manche kehren die beiden Stadien um, andere wählen nur eins von ihnen: es scheint völlige Freiheit hier geherrscht zu haben. Das Dogma der Seelenwanderung beherrschte das Denken, und die Befreiung aus dem Kreislauf des Daseins die philosophischen Systeme. Mannigfaltig waren die Fragen, die sich dem Grübelnden darboten: ist die Weltseele ewig? hat die Welt ein Ende oder nicht?

---

[1]) Siehe Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists vol II, p 223 ff. — Lassen, Ind. Alt. Kunde² II, S. 712.

Gibt es ein Bewußtsein nach dem Tode? So fragte und stritt man, und die Fragestellung wie die Beantwortung spaltete die Philosophen in unendlich viele Schulen. Es gab Dialektiker, die man „Haarspalter“ nannte, Sophisten aller Art, auch solche, die aus Furcht zu irren stets ausweichende Antworten gaben, „wie die Aale“ sich wanden. Prof. F. O. Schrader, früher Bibliothekar der Adyar Library in Madras, hat 1902 eine treffliche Schrift über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahaviras und Buddhas veröffentlicht und uns eine auf Dschainatexte gestützte Übersicht der Schulen jener Zeit gegeben, nach der die Dschainas 363 Schulen unterschieden, während das Brahma dschalasutta des buddhistischen Kanons „in zwei Haupt- und je fünf Nebenklassen“ 62 Ketzer vorführt. Wie pedantisch und äußerlich auch die Unterscheidung gewesen sein mag, jedenfalls ein Beweis für die Vielheit der Lehren und der Lehrer, die erschienen, „die Befreiung von allen Fesseln“ zu verkünden. Unter diesen waren viele, die „dem Tapas“, der Askese aller Art eine besondere Kraft zuschrieben. „Tapas“ heißt „Glut“, und ich glaube, daß einst ein sehr konkreter Sinn diesem philosophischen Begriff zugrunde lag. Wir sehen noch heute einzelne die Kasteiung „zwischen fünf Feuern“ suchen und lesen in der klassischen Literatur, daß Asketen nach der Verehrung des Feuers in seinen Flammen den Tod suchen; jedenfalls hat aber in dem uns zugänglichen Schriftkreise der Begriff sich erweitert und bedeutet Kasteiungen aller Art. Wir begegnen schon im Veda dem Glauben an seine Macht; schon er rühmt die an Tapas reichen Väter und Propheten der Vorzeit; „Tapodhana“ und „Tapasvin“, reich an Buße, ist der Name der Büßer durch die ganze indische Literatur geblieben und bezeugt die Bedeutung der Askese. Schriften der Dschainas beschäftigen sich damit ausführlich. Rhys Davids führt

aus einem buddhistischen Text zehn verschiedene Sekten an, die Zeitgenossen Buddhas waren, unter ihnen die Adschivikas[1]) mit ihrem Führer Makkhali putta Gosala, die sich besonderer Lehre hingaben und beständig nackt gingen. Buddha hat sich ja selbst zu Anhängern des Yoga in die Lehre gegeben und sich eifrig der Askese befleißigt, bis er sie als wertlos erkannte und beiseite ließ. Aber er hat damit nicht ihre Macht über die indischen Geister gebrochen und ist nicht imstande gewesen, ihren Einfluß zu hemmen. Buße und Kasteiung stand höher als Opfer. Mehr noch als das. Sie war eine schöpferische Potenz, deren sich die Götter bedienten, eine Potenz, die auch dem großen Meister der asketischen Kunst aus seinem Tun zufließt. Wie schon der Ṛgveda im Sternbild des Bären die sieben Weisen sieht, die zur Ausübung des Tapas sich am Himmel niedergelassen haben, und das durch die Kraft seines Tapas berühmt gewordene Geschlecht der Angiras unter die Götter versetzt, so kennt die epische und klassische Zeit Mythen von wunderkräftigen Büßern, deren Macht selbst die Götter fürchten.

Wir finden schon in einer buddhistischen Geburtslegende die Erzählung, daß Indra seinen Löwenthron heiß werden fühlt durch die hingebende Gesinnung eines Hasen, dessen Bild zur Belohnung nachher in den Mond gezeichnet wird. Wir lesen im Mahabharata die Geschichte von dem Wettstreit zwischen Vasischṭha und Vischvamitra, den Heines Witzwort bei uns um seinen guten Ruf gebracht hat, und im Ramayana die Erzählung von einem Einsiedler, der ein ganzes Heer festlich aufgenommen hat. Die harte Buße der Menschen setzt die Götter in Furcht, die himmlische Nymphen ab-

[1]) Siehe Hoernle, Dictionary of religions and ethics vol I unter Ajivikas.

senden; ganze Welten vermögen diese Büßer mit der Allmacht ihres Willens zu schaffen.

Frömmigkeit und gute Werke tun das ihrige, um diese Macht zu begründen; sie werden gerühmt, ohne indes das Wesen des Büßers auszumachen, der seine gewonnene Macht nicht nur zu guten Zwecken, sondern auch zur Verwirklichung zorniger Wünsche gebrauchen kann.

Wir begegnen hier einer Auffassung, die in ihren Anfängen über die Grenzen Indiens hinausgeht und uns auf eine Kulturstufe führt, die der Ethnograph bei Völkern niedrigster Gesittung antrifft, denn gerade bei ihnen ist die Vorstellung vielfach bezeugt, daß man durch asketische Uebungen „die Fähigkeit erwerben könne, mit der Geisterwelt zu verkehren“ [1]). Die indische Entwicklung hat dem Begriff der Askese etwas von seiner derben Ursprünglichkeit genommen und sie zu einem Hilfsmittel der Meditation und Versenkung, des Yoga gemacht, sie gewissermaßen philosophisch eingefügt in ihre Denkweise. Sie hat ihre feste Stellung in dem einen ihrer Systeme; sie ist in ihm ein wesentlicher Bestandteil des Weges zum Heil. Nach einem Lehrsatz, der an der Spitze von Patandschalis Yogaphilosophie steht, besteht der Yoga „in der Unterdrückung der Funktionen des Denkorgans“, das heißt nach Garbe „derjenigen Funktionen, die auf den Einflüssen der Außenwelt beruhen, oder positiv gewendet, die Beschäftigung mit einem einzigen Prinzip, unter dem zuerst und vorzugsweise der Atman verstanden wurde“. Es handelt sich, wie G. ausführt, darum, die Sinne von der Außenwelt abzulenken, alle Neigungen zu unterdrücken, die ihn an das Dasein fesseln: die Leidenschaften, die Vor-

---

[1]) cf. Garbe, Samkhya und Yoga, Straßburg 1896, S. 24.

stellungen von einem Ich abzuschwächen und alles zu entfernen, was den Menschen von der Meditation abziehen kann. Dazu dient u. a. die Rezitation von Sprüchen, insbesondere die Wiederholung der mystischen und heiligen Silbe o m, die Beobachtung der fünf großen Gebote: nicht zu lügen, zu töten, oder zu stehlen usw., und die Askese. Genau wird die Art beschrieben, wie man hierbei den Sitz wählen und den Körper halten soll. Ein viel gelesener Text nennt die verschiedenen Posituren, die nach der Meinung der Yogins den Anfang der strengeren Askese bilden und gewiß von verschiedenen Büßern durch Probierverfahren als praktisch herausgefunden worden sind. Wir sehen darunter einen „Heilssitz", wobei man seine Sohlen zwischen Waden und Schenkel (kreuzweis) steckt und sich aufrecht hält, einen „Kuhgesichtssitz", wobei man die rechte Sohle unter das linke Gesäß, die linke Sohle unter das rechte legt, und so gibt es einen „Helden-", einen „Schildkröten-", „Hahnen-", „Lotussitz", 84 an der Zahl, die sämtlich von „Schiva verkündet sind", aber — doch den Leser nicht interessieren dürften.[1]) Dazu kommen noch andere Posituren; man steckt z. B. die umgebogene Zunge in die Rachenhöhle und richtet unverwandt den Blick auf die Stelle zwischen den Augenbrauen.[2])

Wie die Sitzarten, so ist die sorgfältige Regulierung des Atemholens geeignet, die Einflüsse der Außenwelt zu vermindern und die Einwirkungen des Körpers auf das Denkorgan hintanzuhalten. Oltramare setzt in seinem großangelegten Werke, »la théosophie brahmanique«[3]) die Gründe für diese Anschauung auseinander. Von den

[1]) The Hatha Yoga Pradipika, translated by Shrinivas Jyangar. Bombay 1893; H. Walter, München 1893.

[2]) Garbe l. c. S. 44.

[3]) Band I, Paris 1907, p. 323.

Hindus ist von jeher der Atem als materielle Stütze des Ich betrachtet worden; er ist das Prinzip alles Lebens in Natur und Mensch. „Ihn beschleunigen oder verlangsamen heißt das individuelle Leben vermehren oder mindern; ihn unterdrücken heißt die Schlagbäume beseitigen, die unser Leben in den Grenzen von Raum und Zeit gefangen halten, heißt der Seele gestatten, sich unendlich zu erweitern und mit dem Weltall zu identifizieren.“ Und Ewing[1]) findet in den Ansichten der Hindus scharfe Beobachtung, phantastische Identifikation, wilden, symbolisierenden Ritualismus und tiefe philosophische Einsicht.

Der Yogin, der diese Praktiken lernen will und die verschiedenen Posituren studiert hat, folgt genau den Anweisungen seines Lehrers unter sorgfältiger Beobachtung von Enthaltsamkeit und einer maßvollen Diät. „Wenn der Atem unbeständig ist,“ heißt es in einem Text, „ist der Geist unbeständig; wenn der Atem beständig ist, ist der Geist beständig.“ So nimmt der Yogin z. B. die „Lotussitzstellung“ ein und atmet durch das linke Nasenloch, hält den Atem so lange als möglich an und atmet durch das rechte aus. Er atmet durch das rechte Nasenloch ein, hält den Atem an und atmet durch das linke aus. Er atmet durch dasselbe Nasenloch, durch das er ausatmete, ein, und nachdem er den Atem bis aufs äußerste angehalten hat, d. h. bis er mit Schweiß bedeckt ist oder sein Körper bebt, atmet er ganz langsam aus usw. Und so hat man sehr verschiedene Mittel ersonnen, den Atem zu regulieren. Oman hat einen Yogin beobachtet, der wollene Fäden durch seine Nasenlöcher hin und herzog. Die Praxis ist indischen Texten wohl bekannt. Der Hathayoga schreibt vor, einen 12 Finger

[1]) The Hindu conception of the functions of breath, Allahabad 1903.

langen Faden durch ein Nasenloch ein und durch den Mund herauszuziehen, wobei man das eine Nasenloch schließen und durch den Mund ein- und ausatmen soll; das mache den Schädel rein und das Auge scharf. Das ist zugleich ein Beispiel, wie die Praktiken übergreifen in das medizinische Gebiet. Der asketische Sport steigt zu immer schwierigeren Übungen weiter, verfällt ins Psychologische und Psychopathische und bringt es, insofern er hypnotische Zustände, Visionen, Hören von Tönen usw. herbeiführt, bis zur Katalepsie. Seine konsequente Durchführung verleiht dem Asketen „Wunderkräfte“, die ihm nichts unmöglich erscheinen lassen, ihm erlauben sich unendlich groß oder klein zu machen, in den Lauf der Natur einzugreifen und auf tiefem Wasser sich mit der Sicherheit eines Lotusblattes zu bewegen. Praktiken solcher Art helfen aber nicht nur zu religiösen Zielen, sondern auch zu weltlichen Zwecken. Will man ein zweiter Liebesgott werden, so steckt man die Zunge zwischen die Lippen und atmet durch den Mund mit einem zischenden Ton ein, durch die Nasenlöcher aber aus. Zauberei war eben die Quelle der Yogapraxis, und sie hat diesen Charakter nie abgestreift; Magie und Zauberkraft haften dem Yogin auch heute noch in den Augen der Menge an. Manches Unglück, wie z. B. vor einiger Zeit der Wassermangel in einer Stadt, wurde dem Fluch eines wandernden Fakirs zugeschrieben, dem man die Bitte um einen Trunk abgeschlagen hatte.

All die Künste, die Sitzarten, die Atemregulierungen werden aber nur dem großen Zweck untergeordnet, das Denkorgan von der Außenwelt abzuziehen, es auf das eine große Ziel zu richten, sich mit dem Atman zu beschäftigen und mit ihm eins zu werden. Auf diese Vorstadien, der sozusagen äußeren Vorbereitung, folgen die höheren Stufen, die „Festlegung des Denkorgans“, die

Kontemplation und Versenkung. Jene Künste sind nicht mehr um ihretwillen, sondern nur um des religiösen Zweckes willen da und ihrer Selbständigkeit wenigstens dem Prinzip nach entkleidet. Aber dem einzelnen Yogin, mag er noch so fern dem großen Ziele sein und sein Tun auf Äußerlichkeiten beschränken, mag er nicht aus Frömmigkeit, sondern aus Eitelkeit oder sonstigen weltlichen Zwecken handeln, ihm bleibt doch die Verehrung der Menge. Auch der vereinzelte Mönch der christlichen Kirche, stehe er noch so weit von Bernhard von Clairvaux oder Franz von Assisi ab, trägt doch das geistliche Gewand. So der Yogin. Die durch Askese gewonnene Wunderkraft oder ihr Ruf hat den Inder zur Ehrfurcht vor den Yogins jederzeit bewogen, und im heutigen Bewußtsein der Inder ist sie nicht vermindert. Selbst alle Gerüchte und auch Wahrnehmungen von Bösartigkeit und Habsucht einzelner haben den Nimbus nicht entfernt, den die Weisen der Vorzeit von Valmiki, dem großen Dichter des Ramayana an, bis auf Tulsi-Das im 17. Jahrhundert diesem Stande gegeben haben und noch geben. Die Sādhus rekrutieren sich aus allen Sekten, an denen es im Lande der Religionen nie gefehlt hat. Das indische Sektenwesen hat seltsame Blüten getrieben und unter anderem die Aghoris erzeugt, die mit der Polizei in Konflikt geraten sind, weil sie nichts für unrein halten und sich von Leichen nähren; aber es hat auch viele Reformatoren erzeugt, deren Anhänger in Klöstern leben oder als Bettelbrüder nun umher ziehen, um ihren Heiligen zu verkünden oder wenigstens zu bekennen. Sie unterscheiden sich durch die verschiedenen Formen, in denen sie Vischnu oder Schiva verehren, durch die Auffassung von der Seele und ihrem Verhältnis zu Gott und durch mancherlei Sittenlehren. Einer der heilgen Orden geht

bis auf die Zeiten Buddhas zurück: noch heute ziehen während der schönen Zeit des Jahres Dschainamönche barfuß und barhäuptig bei den Mitgliedern ihrer Gemeinde umher ohne anderes Eigentum als ihren Almosentopf und einen leichten Besen, der dazu dient Insekten wegzufegen und vor Tötung zu bewahren. Sie gehen in die Häuser vorwiegend der Laienmitglieder ihrer Sekte, vielleicht mit heiligen Schriften ihres Kanons versehen, und erbitten einen Rest des Mahles. Sie bilden aber nur einen kleinen Bruchteil der fünf Millionen, die durch ganz Indien als fromme Mendikanten ziehen. Diese stammen aus verschiedenen und selbst niedrigen Kasten, und darum hat der Sādhuismus dazu beigetragen, die Grenzen zwischen den verschiedenen Kasten in der Praxis stark zu verwischen. Die weiten Pilgerfahrten bringen sie mit allen Schichten des ganzen Volkes in Berührung und machen sie zu einem wichtigen Faktor in bezug auf Verbreitung religiöser, politischer und anderer Nachrichten.

Das Ziel des Christentums, Welt und Geld zu verachten, ist, wie Campbell Oman betont, hier mehr als anderwärts erreicht. Klima und Verhältnisse sind dieser Entwicklung günstig. Ein feiner, bildsamer Geist, reiche Phantasie und Empfänglichkeit, Neigung zum Mystizismus sind an Stelle kraftvoller Urwüchsigkeit getreten und vereinigen sich, die feine religiöse Atmosphäre zu erzeugen, in der solche Gebilde gedeihen. Das wirtschaftliche Ideal europäischen Denkens steht in scharfem Gegensatz zu dem des indischen Waldeinsiedlers oder Bettelmönches. Daß das europäische Selbstgefühl das seine als das höhere und nationalökonomisch bessere bezeichnen und seine Ansicht mit guten Gründen belegen wird, ist selbstverständlich; aber hier scheidet sich Orient und Okzident.

Noch ist es nicht lange her, da starb in Indien der Samnyasin Svami Bhaskarananda, allen Besuchern von Benares in den neunziger Jahren wohlbekannt, in höchstem Ansehen bei Pilgern und Fürsten, bei Eingeborenen wie bei dem englischen Gouverneur. Wunder wurden ihm zugeschrieben, Tempel ihm zu Ehren gebaut, Bildnisse von ihm neben den Götterbildern in den Bazaren verkauft. Er hatte seinen Sitz in dem Garten eines indischen Fürsten aufgeschlagen und lebte dort, auf die Erde hingehockt, ohne Gewand, die Hände auf seinem Schoße gekreuzt, den Tod erwartend und doch voll Interesse für indische wie europäische Dinge. Er stammte aus einem gut brahmanischen Hause, heiratete mit 12 Jahren und wurde ein eifriger Jünger des Sanskrit wie der Vedantaphilosophie. Nach der Geburt eines Sohnes fühlte er sich von allen Banden der Welt frei und verließ, wie Tausende vor ihm, sein Vaterhaus. Er wanderte im Lande umher, besuchte dessen heilige Stätten, und im Alter von 27 Jahren beschloß er, ganz der Welt zu entsagen und Samnyasin zu werden. „Die Welt ist nicht wirklich,“ so läßt sein Biograph ihn sagen, „sie existierte weder einst noch existiert sie jetzt, und sie wird nie existieren. Wir alle träumen und, während wir schlafen, denken wir, daß die Dinge, die wir im Traume sehen, wirklich sind; sobald wir aber erwachen, nehmen wir unsern Irrtum wahr. In derselben Weise schlafen wir im Schoß der Unwissenheit; wenn die wahre Erkenntnis über uns aufgeht, werden wir imstande sein zu erkennen, daß die Welt nur ein Traum, ein Schatten und keine Substanz ist.“ So wanderte er unter tausendfacher Not und Gefahr dreizehn Jahre durch ganz Indien umher, bis er erkannte, daß er die wahre Einsicht erlangt habe, und bis zu seinem Tode sich in Benares niederließ. Noch interessanter ist für indische Ideale der Name

Gaurischankar Udayaschankars, des ehemaligen Ministers von Bhavnagar.[1]) Er war ein Mann von größtem Ansehen in der politischen Welt, hochgeschätzt von Hindus wie von der englischen Regierung, die ihm den Stern von Indien verlieh, von bewährtem Rat in schwierigen Verhältnissen; in seinem Lande hat er Schulen gebaut, Mustergefängnisse errichtet u. a. m. Da, im Jahre 1879, faßte er den Plan, „in den Wald zu gehen". Amt und Ehren legt er nieder: später als andere, aber doch im Geist der Vorfahren, studierte er Vedanta und Upanischads und schlug in einem Gartenhause außerhalb der Stadt, von Freunden noch oft besucht und um Rat gebeten, seinen Wohnsitz auf. Acht Jahr später, und er entsagte ganz der Welt. Er änderte seinen Namen und sagte seinen Freunden Lebewohl, um ganz Samnyasin zu werden. „Meine Gesundheit läßt nach," schrieb er an Max Müller, „ich habe mich entschlossen, in den letzten Aschrama einzutreten. Dadurch werde ich den Lebensabschnitt erreichen, in dem ich frei von allen Sorgen und Ängsten dieser Welt bin und nichts mehr mit meinem gegenwärtigen Leben zu tun habe. Ich führte ein öffentliches Leben durch mehr als sechzig Jahre und habe keinen weiteren Wunsch als den, mein Selbst zu befähigen, eins zu werden mit der Allseele, wie die erleuchteten Weisen der Vorzeit gezeigt haben . . . Mein gelehrter Freund, ich werde ein Samnyasin sein und damit wird ein vollständiger Wandel in meinem Leben eintreten. Ich kann nicht mehr an Sie schreiben und sende Ihnen meine besten Wünsche . . ."

Ein anderes Ideal als das unsere: in Indien durch Jahrtausende gehegt und trotz allen Wandels der Dinge auch heute noch in vielen ungebrochen. Nicht nur in ortho-

---

[1]) Über ihn Max Müller, What to do with our old people (Chips, New edition vol. I, p 140 ff).

doxen Kreisen. Lala Baij Nath sagt, daß auch unter den Sekten des Pandschab, unter den Udasis und Nirmalas Männer nicht nur von großer Fähigkeit, sondern auch von solcher Selbstverleugnung und Opferwilligkeit zu finden seien.

Unzweifelhaft hat das indische Sādhutum zu Mängeln ernster Art geführt, deren Abstellung sich ernste Schriftsteller wie Lala Baij Nath, Richter in Allahabad, angelegen sein lassen. Er tadelt das schlechte Beispiel, das bei einem der letzten Feste in Hardvar etliche Sādhus durch prunkvolle Aufzüge und Festlichkeiten gegeben haben, das anspruchsvolle Auftreten vieler Sittenprediger, die die frommen Hausväter brandschatzen. Aber er sucht die Abhilfe nicht im Eingreifen der Gesetzgebung, das gegen den Sinn und Wunsch von ganz Indien verstoßen würde, sondern in der Rückkehr der öffentlichen Meinung zu der alten Vorschrift, daß der Samnyasin nur Speise und Kleidung, nicht aber Geld berühren dürfe. Gegenüber der Völlerei und Unwissenheit solcher Leute, die ein zweckloses Leben führen und die Wohltätigkeit mißbrauchen, wünscht er Stipendien und Bibliotheken zu gründen, um sie zum Studium anzulocken und in größerer Zahl Männer heranzuziehen, die, wohl unterrichtet und erzogen, imstande sind auf ihren Wegen durch Indien die Menge in wahrer Religion und Philosophie zu unterweisen und das Ideal ihrer großen Vorgänger wie Schankara, Nanak, Kabir aufs neue leuchten zu lassen. Der König Agnivarman, der zum Eremiten geworden über dem heiligen Badeplatz die Teiche seines Parks vergißt, über dem Lager aus Kuschagras seine weichen Kissen, über der Hütte seinen Palast, ist auch heute noch ein Ideal des Hindutums.[1])

[1]) Siehe weiteres hierüber: R. Schmidt, Fakire, Leipzig 1907, H. v. Glasenapp im Neuen Orient VI, S. 156 ff.

Orissa.[1]

Südlich von Bengalen, durch den Holdifluß davon getrennt, zieht sich an der Küste des bengalischen Meeres die Provinz Oriya, heut Orissa genannt, hin. Ihre Sprache, von etwa 9 Millionen gesprochen, bildet mit Bengalisch, Bihari und Assamesisch die östliche Gruppe der arischen Sprachen Indiens, die in dem Magadhidialekt ihre Mutter hat. Nur wenige Europäer die nicht Amt oder Geschäft in diesen Teil Indiens rufen, entschließen sich dazu, die allgemeine Wanderstraße zu verlassen, die von Bombay nach Agra, Delhi Kalkutta führt, obwohl das Heiligtum von Puri mit seinem von Tausenden und Abertausenden gläubiger Hindus besuchten Wagenfest und der originelle Tempel des Sonnengottes in Konarak winken. Denn Orissa ist abgelegen und bietet dem mit Sprache und Sitte des Landes wenig vertrauten Reisenden mancherlei Schwierigkeiten, die seine Aufnahmefähigkeit beeinträchtigen.

Um so erfreuter war ich als bei meiner Landung in Bombay im Jahre 1904 mich ein Brief des damaligen Archäologen von Bengalen, Dr. Bloch, traf, der mich zugleich im Namen seines Chefs, des Director general of Archaeology in Indien, Mr. Marshall, zu einer Fahrt dorthin einlud, deren Zweck die Prüfung der an den

[1]) Nach meinem Tagebuch.

Tempeln vorgenommenen oder vorzunehmenden Erneuerungsarbeiten und des gesamten archäologischen Materiales war. Ich änderte meinen Reiseplan und strebte alsbald der damaligen Hauptstadt Indiens, Kalkutta, zu.

Unsere kleine Expedition ging am 1. Dezember von dort ab. Als ich auf den Bahnhof eintraf, wartete Dr. Bloch schon unser; das Gepäck, dem alle Art von Lebensmitteln nicht fehlten, war bereit, ebenso die fünf Diener, unter ihnen zwei in der Scharlachlivree des Dienstes, die ihnen ein sehr stolzes und unnahbares Aussehen gab; dazu als sechster der meine. Die Fahrt ging die Nacht hindurch und endete am anderen Morgen auf einer kleinen Station, wo zur Aufnahme des Gepäckes die Karren bereit standen und die Sänften unsrer harrten, um die Reise in das sandige und unwegsame Gebiet zu erleichtern. Man wird dem Beförderungsmittel weder viel Sympathie entgegen bringen, noch ein freundliches Gedächtnis wahren; denn es sind harte, auf Stangen ruhende, längliche Kasten, in die man sich durch eine Schiebetür an der Seite begibt, sofern man nicht im Sonnenbrand den sandigen Weg zu Fuß zurückzulegen vorzieht. Die Sänftenträger (die ‚palki bearer') von Orissa sind berühmt und verdingen sich auch außerhalb ihrer engeren Heimat in vornehme Häuser, um dort, wie einst die Chaisenträger Dresdens, ihr Gewerbe auszuüben. Drei spannten sich vorn, drei hinten vor, um die Sänfte zu heben, in der man gut tut, sich nicht zu sehr zu bewegen, soll das erschütterte Gleichgewicht nicht die Träger erheblich stören. Alsbald beginnen sie zu summen, sich selber eine Art von Takt zu geben, mit dem sie dann lauter fortfahren und den ganzen Weg, gelegentlich unter leisen Variationen, begleiten. Die Worte versteht man nicht leicht; ich glaubte aber die Laute húm bhara herauszuhören, bald in der Form

von Daktylen gesummt, bald als —, ⏝⏝⏝, gelegentlich auch in ⏝⏝⏝ ⏑⏑⏑ umgewandelt, ein weiterer indischer Beleg zu Karl Büchner's feinem Werk „Arbeit und Rhythmus", das dem Arbeitsgesang, seiner Entstehung und Einwirkung auf die Gestaltung des Metrums eine so wichtige Rolle zuweist.

Das Ziel der Wanderung waren zuerst die dem 11. Jahrhundert u. Z. angehörigen Tempel von Bhuvaneschvara, die über eine weite Fläche verstreut liegen und teilweise von der Regierung hergestellt oder vor Verfall bewahrt werden. Sie bilden hervorragende Beispiele des nordindischen oder indoarischen Stiles, dessen wichtigstes Merkmal der bauchige, bienenkorbartige Turm ist, der sich neben dem das Götterbild enthaltenden Mandap (Cella) erhebt, und zeugen teilweise von großer Anmut[1]. Sie sind die letzten Zeichen eines großen und blühenden Reiches, eines alten Königsgeschlechtes, das ebenso von der Erde geschwunden ist, wie seine alte Stadt. Was die Anlagen besonders originell macht, das sind die in der Nähe der Tempel befindlichen, von zierlichen Umfassungen umgebenen, jetzt meist verfallenen, aber doch in dem einen oder andern Falle wieder hergestellten Badeteiche oder sonstige Umrahmungen des Tempelfeldes in sehr zierlicher Arbeit. Besonders ist mir einer dieser Teiche in Erinnerung, der in seiner Mitte ein zierliches, allerliebst bebautes Inselchen trägt und von einer Brüstung umrahmt ist, aus der Stufen in das Wasser hinabführen, belebt von Mango- und Bananenbäumen mit ihrem frischen Grün und einer Menge dürftig aussehender, aber phantastisch ausstaffierter Hindus, die an seinem Ufer hocken. Die Tempel gehören einer Anzahl von Brahmanenfamilien, die von den all-

[1]) Eine gute Vorstellung davon gibt William Cohn's „Indische Plastik" Berlin 1921, S. 52 ff.

jährlich hierher kommenden und namentlich zur Zeit eines großen Wagenfestes, bei dem das Bild Schivas in Prozession herum gefahren wird, sich einstellenden Pilgern leben. Am 3. Tage um 7 Uhr standen in der Morgenfrühe unsere „Sänften“ wieder bereit und führten uns durch dürres, nur gelegentlich mit Bäumen bewachsenes Ödland nach den benachbarten Udayagiri und Khandagiricaves inmitten eines reich bestandenen Waldes. Weder an Schönheit noch an Größe lassen sie sich zwar den großartigen Felsentempeln im Westen von Indien vergleichen, haben aber besonderes Interesse durch eine in das 2. Jahrhundert v. Chr. zurückgehende Inschrift und Wohnungen von Dschainamönchen, die hier durch Jahrhunderte gelebt haben müssen. In der wichtigsten der Höhlen befindet sich ein schön ausgeführter Fries, der sich über die Zelleneingänge hinzieht und eine Entführung, Kampf und Tröstung darzustellen scheint. Auf dem einen der Berge erhebt sich ein verhältnismäßig moderner Dschainatempel, von dem eine wundervolle Aussicht auf die fernen Tempel von Bhuvaneschvara und die nahen grünen Wälder sich bietet, die sich weithin erstrecken und jetzt noch dem Jäger schöne Leopardenfelle liefern; zu Füßen das Rasthaus, wo ein vorübergehend dort weilender Bezirksbeamter mit seiner Gattin, die aus dem Innern kam und seit Jahren keine Europäerin gesehen hat, liebenswürdige Wirte machten. Der ganze Bau im einfachsten Stil gehalten, mit Bambus gedeckt, hat wie alle diese Bangalows sehr hohe Zimmer, an den Seiten Veranden, vorn und hinten offene große Hallen, in denen sogar zur Mittagsstunde herrliche Kühle herrschte. Von der vorderen Halle fällt das Auge auf die von Grün beschattete Kuppel jenes Dschainatempels, der weiß und zierlich emporsteigt, auf die alten Höhlenwohnungen der Mönche, links und rechts auf Mango-

und Bananenbäume — das ganze so traulich und friedlich mit seinen vorn weidenden grauen Kühen und den seitwärts gelegenen Kuliwohnungen, als wäre man in ein Gehöft Thüringens versetzt.

Um 5 Uhr ging die Reise zurück. Die Sänftenträger belustigten sich mit ihrem Sang. Zuweilen schien es als ob die hinten eine Melodie sangen, die aus 2 Triolen bestand und von den vorderen nur mit einem kurzen Abgesang (húm ⏑⏑) erwidert wurde. Gelegentlich sang einer der neben herlaufenden Reserveträger eine Zeile, die auf ein lang gedehntes ō ō ausging und mit einem hō von den andern erwidert wurde; ich dachte an die vedischen Sāmasänger und simulierte über die Möglichkeit, einen volkstümlichen Zusammenhang zwischen dem Gesange beider anzunehmen. Bisweilen feuerte eine Gruppe die andere an, bald liefen die schlanken braunen Gesellen unter viel Geschrei, aber harmlos vergnügt, bei der anderen Sänfte vorbei und wurden dann wieder ihrerseits überholt.

Unser nächstes Ziel war Puri. Sein Bangalow liegt in der Nähe der Bai von Bengalen; man sieht und hört den Wellenschlag des blauen Meeres; wäre nicht die darüberlagernde Sonnenhelle mit ihrer Glut, man möchte glauben in Scheveningen zu sein; der Fuß sinkt in endlosem, weichem Sande ein, und man hegt die Hoffnung, daß der von wenigen Beamten und vielen Natives bewohnte Ort noch einmal eine Erholungsstätte der Kalkuttaer werden könnte. Puri, abgekürzt aus Purusottamapuri ist die Stadt des Dschagannatha, der hier seinen Tempel hat, der der Stadt den Namen „Dschagannath“ gibt und sie zu einem der berühmtesten Wallfahrtsorte macht, wohin aus ganz Indien die Pilger in ungezählten Scharen, besonders zur Zeit des Wagenfestes, strömen. Bekannt ist, daß in Dschagannath in früheren Zeiten Pilger sich

unter die Räder des Wagens stürzten, um in Schivas Himmel einzugehen. Heut ist das verboten; aber noch jetzt ist dort ein Sitz des bigottesten Hindutums, das Fremden und selbst dem Vizekönig den Eintritt in den Tempel wehrt und sogar den König von Gwalior ausschloß, weil er streng indischen Anschauungen entgegen eine Reise nach Europa gemacht hatte. Es konnte nicht fehlen, daß man auch uns, weil wir auf einen Platz vor dem Tempel traten, um eine dorthin gebrachte Säule näher zu besichtigen, die Abneigung gegen Fremde fühlen ließ und bedeutete, sich von dieser nur frommen Hindus erlaubten Stelle zu entfernen. Die Säule hatte mit dem Tempel und seinem Dienst ursprünglich gar nichts zu tun, sondern ist von Konarak hierhin gebracht, aber von den Hindus zum heiligen Bezirk gerechnet worden. Auch an anderer Stelle machte ich mich unnütz, weil ich mit Dr. B. ein Haus bestieg, dessen Dach von dem höchsten Beamten des Ortes als zugänglich bezeichnet worden war. Wir hatten aber nicht bedacht, daß es gerade Neumondtag war und für die Priester im Hause und den Gott Speisen gekocht wurden, deren Reinheit durch unsere Nähe beeinträchtigt werden konnte, und mußten das gastliche Dach verlassen.

An den Tempelbau mit seinem hellleuchtenden, glockenförmigen Turm, der durch die Ebene weithin schimmert wie die Kuppel von St. Peter durch die Campagna, schließt sich nächst dem kleinen Vorplatz, auf dem die erwähnte Säule steht, seitwärts eine lange, breite Fahrstraße an, auf beiden Seiten zuerst von Verkaufsbuden, nachher von Rasthäusern eingefaßt, in denen die zahllosen Pilger unterkommen, und schließlich von Gärten, unter denen sich ein Tempelgarten befindet. Sie dient der großen Wagenprozession, bei der die Pilger an starken und langen Tauen sich vorspannen, um

die Götter zu dem Tempelgarten zu fahren. Archäologisch bietet der Ort nicht viel; sein Interesse ist vorwiegend kulturgeschichtlicher Art. Um so reicher war der Lohn für den nun folgenden Besuch von Konarak.

Am 4. Dezember hielten die Sänften abends um 9 Uhr vor dem Bangalow, um uns nach dem Dorf Bholagai zu bringen. Die neu geworbenen Träger waren weder so sangeslustig noch so geschickt wie die früheren; sie verfehlten den Weg und kamen erst um 2 Uhr früh ans Ziel. Auf dem Pfade querfeldein über das Ödland hatten sie sich verirrt und erst der Hilfe zweier aus dem Schlaf geholter Bauern bedurft, um sich wieder zurecht zu finden. Im Rasthaus trafen wir die vorausgesandten Ochsenwagen mit dem Gepäck und unsern um das Schicksal ihrer Herren unbesorgt in tiefem Schlaf ruhenden Dienern. Von Bholagai ging am anderen Morgen der Weg nach Konarak (d. i. „der Sonnengott von Kona"), einem Tempel aus dem 13. Jahrhundert u. Z., der, einst am Meeresstrande, heut infolge der zurückweichenden See $1^1/_2$ englische Meilen von der Küste entfernt, sich jetzt inmitten einer Sandwüste erhebt, ein Wunderwerk brahmanischer Baukunst, das durch die jetzige Regierung unter Aufwendung bedeutender Mittel von dem angewehten, ihn verdeckenden Sande der Meeresdünen auf Blochs Anregung hin wieder befreit worden ist. Als ich die schwere Kuppel aus der Ferne erblickte, begriff ich zuerst den Zweck der ermüdenden Reise nicht, die drei Stunden und mehr unter dem einförmigen — ⏑ ⏑ der Träger in Anspruch nahm; es war ebenso lästig in dem Kasten zu liegen wie in dem Sande zu waten. Aber je näher wir kamen, desto mehr zeigte sich die erhabene Größe und architektonische Gliederung des von oben bis unten mit Reliefs bedeckten Bauwerks. Es ist als ein riesiger, von sieben Rossen gezogener

Tempelwagen für den Sonnengott gedacht, der in der Cella thront. Von den 8 Rädern aus Stein — je vier auf jeder Seite des die Tempelstufen enthaltenen Vorbaus — ist nur eins erhalten, das, ungefähr drei Meter im Durchmesser, in Kranz und Felgen sehr zierliche Ornamentik zeigt; die andern lassen sich ebenso wie die Pferde restaurieren. Wie es möglich gewesen ist, die ungeheuren Steine und Steinmassen hier zu einem Bau von etwa 150 Fuß Höhe aufzutürmen, hat schon bei arabischen Schriftstellern Verwunderung erregt. Um welche Maße es sich handelte, zeigt nach Blochs Bericht die von der zusammengestürzten Rekhā (Turm) herabgefallene Kolossalfigur eines Löwen, die bis zum Kopf des Löwen 20' mißt, während die Basis 15' lang und 4'7" breit ist. Mit Recht ist dem Tempel in modernen Darstellungen indischer Kunst Berücksichtigung zuteil geworden. Sein Skulpturenschmuck, von dem William Cohn's oben erwähnte ‚Indische Plastik' viele Beispiele gibt, hat mannigfachen, vorwiegend aber erotischen Inhalt und stellt Scenen dar, die für Illustrationen des Kamaschāstra zu halten in Indien nicht ausgeschlossen ist. Um den Tempel, auf dem die schwere Steindecke wuchtet, vor Einsturz zu bewahren, haben die zuständigen Stellen sich entschieden, das Innere, das abgesehen von einem fein geschnitzten Chlorittor nichts Wesentliches bietet, mit Stein und Sand auszufüllen. Draußen die Umgebung ist mit sehr viel Trümmern, herabgestürzten Löwen, Elefanten usw. besät, manches ist verschleppt; die erwähnte Säule vor dem Tempel des Dschagannath hat einst hier, vor der ‚schwarzen Pagode', wie man das Heiligtum nennt, gestanden.

Weniger Beachtung hat unsere Kunstgeschichte dem gegenüberliegenden graziösen Bau einer Singspielhalle geschenkt, auf deren Zweck die vielen Tanz und Gesang

andeutenden Figuren ihrer Reliefs hinweisen. Ihr reicher Schmuck mit seinen Feinheiten ist, abgesehen von der eingefallenen Decke, gut erhalten und war durch den Sand, der auch sie verhüllte, vor den Unbilden der Temperatur geschützt. Wenn man auf ihren Stufen steht, fühlt man bei jedem leisen Windhauch von den Dünen feinen Sand herüberrieseln, als wollte er von neuem dieses Werk längst verschwundener Tage wieder den Augen der Gegenwart entziehen.

Die Besichtigung war um 2 Uhr zu Ende. Um vier setzten die Sänften sich wieder in Bewegung, wieder Bhologai zu erreichen. Die dort zurückgebliebenen Diener, die den gestrigen Tag nicht vergessen und den Auftrag hatten, ein helles Feuer zur Orientierung zu unterhalten, kamen bei der hereinbrechenden Finsternis mit Fackeln entgegen und zeigten den Weg. Der nächste Tag brachte uns nach Puri zurück. Der Zug stand bereit und führte durch die Nacht nach Kalkutta.

Es wäre für den mit indischen Reisegewohnheiten oder -notwendigkeiten nicht oder noch nicht Vertrauten nicht möglich gewesen, diesen Ausflug zu unternehmen oder in dieser Form zu unternehmen, hätte die Freundlichkeit der Archäologen nicht den Weg geebnet. So konnte ich ohne äußere Verdrießlichkeiten und jede andere Verpflichtung als die Erstattung des auf mich fallenden Kostenanteils mich ungestört und frei den Eindrücken und Beobachtungen hingeben. Alle Vorkehrungen waren auf amtlichem Wege getroffen, die Ortsbehörden benachrichtigt, die Sänften bestellt, der Proviant beschafft, letzteres ein sehr wesentlicher Punkt; weil in manchen der Bangalows ein Wärter nur zur Aufsicht angestellt ist, der mit der Beköstigung der Gäste sich nicht zu befassen hat. So müssen diese alles selbst in ihrem Gepäck mit sich führen, was das Leben

braucht, Konserven, Butter, Marmelade, Gläser, Teller, destilliertes oder -Sodawasser (denn es wird abgeraten, selbst zum Zähneputzen anderes Wasser zu verwenden) und, für alle Fälle, Feldbetten.

Die lange Reihe von Jahren, die seit jenen Tagen vergangen ist, hat die Erinnerung und Dankbarkeit gegen meine gütigen Gefährten in Orissa nicht vermindert, deren einer, Dr. Bloch, ein Sohn Schleswig-Holsteins, viel zu früh für unsere Wissenschaft, jetzt längst heimgegangen ist.



Rabindranath Tagore.[1]

Die literarische Öffentlichkeit kann Emil Engelhardt, dem Verfasser des Rabindranath Tagore-Buches dankbar dafür sein, daß er, mit der Sprach- und Tropenfülle Bengalens wohlvertraut, ein so feinsinniges und verständnissuchendes Bild des größten Dichters der indischen Gegenwart gezeichnet hat, dessen Lieder im Munde seines Volkes leben. Weniges ist von ihm nach Deutschland gedrungen. Der Umweg über das Englische, den Rabindranath zum Teil selbst zu finden sich bemüht hat, ist nicht geeignet, ihn besonders nahe zu bringen; denn jede Übersetzung, vornehmlich des lyrischen Teiles der Dichtung, streift etwas von dem heimischen Zauber ab, der gerade in Sprache und Versmaß ruht, und die Übertragung über das Englische ins Deutsche entkleidet ein Lied seines Nimbus noch mehr. Wer den Dichter will verstehen, muß in des Dichters Lande gehen. Das Wort bezieht sich auch auf die Sprache seiner Heimat. Rabindranath ist durch den (jetzt politisch bedenklich gewordenen) Nobelpreis über die Dichter seines Landes für europäische Augen hinaus gehoben worden und kann zeigen, wie viel wahre Poesie Indien, das Land der tausend Dichter, auch heute noch zu entfalten weiß; er lehrt,

[1]) Emil Engelhardt, Rabindranath Tagore als Mensch, Dichter und Philosoph. Berlin 1921, Furche-Verlag.

daß nicht durch die Erotik unserer Tage, sondern durch tiefe Innerlichkeit und seelisches Empfinden der Dichter seinem Lande zum Führer wird und seine Seele zur Gesundung leitet. „Durch rechte, treuherzige Menschlichkeit," so sagt der Verfasser am Schlusse seiner Schilderung der Erzählerkunst seines Autors, „wirkt Rabindranath; nicht durch Neutönerei, nicht durch Sensationen oder krasse Effekthascherei; nicht durch eindeutige Zweideutigkeiten, nicht durch Kitzel der Geilheit." Er nennt ihn einen „Dichterdenker und Führer zur Freude und Innerlichkeit des Lebens" (255).

R. hat mit seinen großen Vorgängern in der indischen Poesie die Freude an der Natur und Reinheit des Empfindens, die reiche Bildersprache, welche eine unmittelbarere Berührung mit der Welt gewährt, gemein. Engelhardt durchwirkt sein Buch mit vielen und gutgewählten Beispielen aus der Arbeitsstätte des Dichters und versäumt auch nicht, einige Gedichte wiederzugeben, die seinen schalkhaften Humor kennzeichnen. Dem Kenner des indischen Epos und Kalidasas scheint es, als wären die Empfindungen des neuesten Hindudichters noch zarter, zerfließender als jene und mehr dem Geschmack des weichen und weichlichen, wenn auch reich begabten Bengali entströmt und angepaßt.

Die ersten 45 Seiten des Engelhardtschen Werkes umfassen das Leben, die Seiten 45—255 die Dichtung, 259—429 die Religion und Weltanschauung Rabindranaths. Der Dichter steht auf einer die Welt überschauenden Höhe, er achtet wenig ihre Realitäten und harten Wirklichkeiten, er versteht daher auch nicht, wie sein Biograph Seite 431 bis 434 hervorhebt, die Bedeutung der Nation für die schöpferische Erhaltung der eigenen Kultur. Weil er und seine eigenen Landsleute sich in die Notwendigkeiten nationalistischen Geistes

nicht hineingefunden hatten, darum ist Indien dem festen Zugriff des Westens schon von den Zeiten der mohammedanischen Einfälle an bis zu dem der Engländer erlegen; ebenso wie das in so vielem Indien ähnliche Deutschland durch pazifistisches Denken zugrunde gegangen ist.

Der große Dichter Bengalens zeigt sich in seinen Vorträgen über Nationalismus nicht als gleichwertiger Politiker. Er spricht in ihnen vom Nationalismus im Westen, in Japan und Indien und schließt mit einem Kapitel über „den Sonnenuntergang des Jahrhunderts". Er übersieht oder will in seinem weichen Optimismus übersehen, daß die Geschichte seit 6000 Jahren vom Klange der Waffen erfüllt ist und an diesem Gesetz der menschlichen Natur die wohlmeinende Absicht einiger Friedfertigen nichts ändern kann, sondern nur ihr eigenes Vaterland dem Zugriff der Fremden preisgibt. Er wird sich erinnern, daß für Indien die Zeit der waffenstarken Könige Tschandragupta, Aschoka (kriegerisch zu Anfang, friedlich am Ende) die größte gewesen ist, und unter der Dynastie der tapferen Guptas sowie König Harschas die größte Blüte seiner Kultur zu verzeichnen ist. Indien hat mit Waffengewalt seinen Einfluß in Hinterindien und Java geltend gemacht, rühmt in seinen Erzählungen von alten Königen die digvidschayas „die Siegeszüge" und hat bedeutende Politiker hervorgebracht, die den Krieg als selbstverständliches Mittel der Politik einstellten. Heut ist es dem Pazifismus und infolge davon der Sklaverei erlegen. R. wendet sich mit Recht gegen den Westen mit seiner Unruhe und räuberischen Gier; er hätte Deutschland ausnehmen sollen, dessen militärischer Geist nur der Einigung der Stämme und der Erhaltung seiner Kultur diente. Er hofft auf Amerika als das Land seiner Erwartung, dessen

besondere Mission es sei, die (friedfertige) Hoffnung Gottes und der Menschheit zu erfüllen. R. wird inzwischen gesehen haben, in welcher Weise Amerika seine Hoffnung erfüllt hat. Seine Definition von „Nation“ ist zu eng und einseitig. R. tut gut, an die Geschichte seines eigenen Landes zu denken, das ein nur zu beredtes Beispiel dafür ist, wie mit der politischen Macht eines Landes seine Kultur und sein Kultureinfluß dahinsinkt und andere Einflüsse seine Entfaltung hemmen.

Wenn man von diesen Schwächen des bengalischen Dichters absieht, wird man auch an dem letzten Kapitel in E.' Buch und den feinen dort angeführten Bemerkungen Rabindranaths Freude haben. Politische Freiheit gebe uns noch lange nicht Freiheit, wenn der Geist nicht frei

In den sogenannten freien Ländern ist die Mehrzahl der Menschen nicht frei; sie werden von der Minderheit zu einem Ziel getrieben, das sie gar nicht kennen. So gesunde Aussprüche eines weisen Geistes finden wir auch in früheren Abschnitten des Buches angeführt, „Sehr, sehr gelehrten Leuten geht's genau so wie dir, sagt Madhav zu einem Kinde, das nicht mit ins Freie darf, sie sind nie im Freien.“ Aber — als er die Stubenhocker und Bücherwürmer schildert und dem Kinde verspricht: du sollst auch einmal solch ein Gelehrter werden — da bäumt sich die Freiheitssehnsucht des Kindes auf: Nein, nein, Onkel, fußfällig bitte ich dich, ich will nicht gelehrt werden, ich möchte es nicht. Ich möchte lieber umhergehen und sehen was es gibt.“ Ein feines Kapitel ist das über die Frau. Er will sie nicht auf das häusliche Leben beschränken, in dem sie vornehmlich adelnd wirken soll; aber er betont das Weibliche in ihrer Wirksamkeit. „Heut, wo die Selbstverstümmelung des einzelnen nicht nur geübt, sondern verherrlicht wird, schämen sich die Frauen ihres Frauen-

tums". „Eine große Anzahl von Frauen schreit sich heiser um nachzuweisen, daß sie nicht Frauen, sondern erst dann in ihrem Eigen sind, wenn sie Macht und Organisation vertreten." Er meint, die Frau solle ihre Fähigkeit gebrauchen, um durch die Oberfläche ins Herz der Dinge durchzudringen, zu den ewigen Quellen des Geheimnisses des Lebens. „In Gottes Welt haben die Frauen" ihren Zauberstab überall; freilich ist's nicht der goldene Zauberstab des Reichtums, noch die eiserne Rute der Macht" . . . „Ich meine, daß die Menschenwelt die Welt der Frau ist, sei es nun im Hause oder in allen anderen Beschäftigungen des Lebens, die wirklich Menschenarbeit sind und nicht nur seelenlose Organisationsbestrebungen."

Manches scheint uns überschwänglich, übertrieben, manche Bilder weithergeholt oder gesucht, auch Phrase (S. 306, 378/79); das bedeutet aber gegenüber dem ganzen Manne nichts, der ein indischer, kein europäischer Dichter ist, und wie diese „auf der Menschheit Höhen geht". Engelhardt hat uns mit einem schönen, nur etwas enthusiastischen Buch beschenkt, um uns einen großen Verkünder der menschlichen Seele näher zu bringen. An den Biographen hätten wir neben dem Dank die Bitte zu richten, einige Unebenheiten in Sanskritzitaten dadurch zu beseitigen, daß er für eine zweite Auflage sein Werk einem Indologen vorlegt. (Z. B. gibt es ein Isthopanischad nicht, und das was er S. 323 über Pitaru [sic] sagt, ist grammatisch zu beanstanden.) Auch wäre eine Bibliographie, die alle zugänglichen Schriften Rabindranaths verzeichnet und dem Leser nennt, zu wünschen.



Religion und Wissenschaft.

Es ist kein Zufall, daß von einem Erforscher der indischen Kultur, von Max Müller der Gedanke ausgegangen ist, unter dem Titel Sacred books of the East eine Sammlung der wichtigsten Religionsurkunden des Ostens zu veranstalten und in guten Übersetzungen dem Religionshistoriker vorzulegen; denn niemandem wird das Problem der Religion und religiösen Denkens näher gelegt, als dem Sanskritisten, dem Alt- und Neuindien mit der Fülle seiner Religionen und Glaubensspaltungen eine unerschöpfliche Quelle der Anregung und Belehrung bietet. In zahllose Sekten spaltet sich der Vischnu- und Schivakult; von der Tiefe des Animismus bis zu dem spirituellen System des Vedanta zeigt das Leben Indiens alle Möglichkeiten in sonst unerreichbarer Fülle; neben Materialisten und Freidenkern die großen Reformer von Buddha und Dschina an bis zu Schankara, Ramanudscha, Ramananda, Kabir und Dadu des Mittelalters, bis zu Ramohun Roy, Keschub Chander Sen der neuen Zeit. Sensualismus und erhebende Läuterung des Herzens, Polytheismus und Monotheismus haben ihre Wurzeln getrieben und Indien zu einem Spiegelbild religiösen Lebens und Denkens gemacht; dorthin wird in Zukunft der Religionsforscher seine Blicke mehr wenden müssen, um das Wesen und Wachstum des Glaubens zu verstehen.

Religion und Wissenschaft sind zwei dem menschlichen Geiste eingepflanzte Triebe, die auf Verwirklichung ihrer Wünsche drängen und die menschliche Kultur erzeugen; beide in sich verschieden und doch nach der Höhe strebend, die eine innerhalb, die andere außerhalb der Welt, beide einander ergänzend und doch einander entgegengesetzt. Die eine verharrt kritisch und beobachtend innerhalb der uns umgebenden und in uns enthaltenen Welt, forscht dem Gesetzmäßigen in Natur und Geist nach, erweitert unsere Erkenntnis und prüft die Mittel der Erkenntnis. Unserm Geist und unserm Erkennen sind aber enge Grenzen gezogen, innerhalb deren das Ahnen und Verlangen des menschlichen Herzens sich nicht befriedigt fühlt. Ein Gott, den wir zu erfassen und analytisch unserm Denken zu unterwerfen vermöchten, wäre kein Gott, sondern ein Übermensch. Darum strebt das religiöse Verlangen über die Welt hinaus nach etwas, das es wohl ahnen, vielleicht auch fühlen, aber nie erreichen oder begreifen kann. Es hat instinktiv jenseits des Erkennbaren und Erreichbaren seine Heimat und schwingt, von dem Gefühl menschlicher Unzulänglichkeit und Abhängigkeit getragen, sich über die uns gezogene Grenze der Erkenntnis hinaus unbekannten Mächten entgegen.

Der Wunsch, das Ewige zu erfassen, läßt sich dank menschlicher Unvollkommenheit nur in menschlicher Weise ausführen; es ist nur in den unzulänglichen Formen menschlicher Auffassung denk- und darstellbar, und darum gerät die Religion so oft in den Kampf mit der Wissenschaft und ihrer, wie sie oft glaubt, erodierenden Tätigkeit. Die Religion bedarf des Fortschritts wissenschaftlicher Erkenntnis, der sie läutert, in ihren Lebensäußerungen berichtigt und in ihrem Denken verfeinert. Ihrer Natur nach dem Transzendenten fremd, legt diese Erkenntnis

die Sonde an die unvollkommenen und zerbrechlichen Formen, in die menschliche Unvollkommenheit das Ewige und Unfaßbare zu kleiden strebt, aber Ersatz für sie zu bieten, oder an ihre Stelle zu treten, ist sie niemals imstande.

Der immer wieder erklingende Ruf nach einer „zeitgemäßen", einer „modernen" Religion ist begreiflich, aber er bleibt unerfüllbar, weil die Gabe der klaren und kalten Wissenschaft sich nicht an das Herz wendet, sondern an den Verstand, weil das, was die menschliche Erkenntnis befriedigt und im Laboratorium experimental darstellbar ist, aufhört, dem transzendenten Zuge des Herzens Genüge zu tun. Die Wissenschaft kann und mag die stets wechselnden und immer neuerbauten Außenforts der Religion und ihrer Töchter, der einzelnen Glaubenssysteme, sprengen oder abtragen; gelangt aber nie zu der im Herzen errichteten Zitadelle. Es ist eines der wesentlichsten Ergebnisse der vergleichenden Religionswissenschaft, festgestellt zu haben, daß der religiöse Trieb im menschlichen Geiste ebenso tief wurzelt und ebenso weite Verbreitung hat, wie der Drang zur Erkenntnis und zur Kunst. Die religiöse Veranlagung des Menschen führt, nicht ohne Mitwirkung von Klima und Rasseneigenschaften, zu besonderen Glaubenssystemen, und es verschlägt hierbei im Prinzip nichts, ob diese besonderen Systeme Millionen von Anhängern finden oder nur das Geheimnis eines einzelnen Innern sind.

So wenig ein Staat ohne Gesetz und Verfassung sein kann, kann eine religiöse, eine Glaubensgemeinschaft — was immer auch der Inhalt ihres Glaubens sei — ohne gewisse Maximen und äußere Formen bestehen. Der einzelne mag ohne Grundsätze, ohne Dogmen leben, obwohl auch er in gewissen Sätzen seine Ansicht zu formulieren geneigt sein wird, sei es für sich selbst, sei

es für seine Freunde und Anhänger, für die dann diese Sätze zu Grundsätzen werden und, je nach dem Einfluß des Urhebers, zu dogmatischer Festigkeit sich entwickeln: eine Gemeinschaft bedarf aber des einigenden Bandes. Der Kampf gegen das Dogma mag noch so populär sein, er richtet sich gegen die natürliche Grundlage einer religiösen Gemeinschaft, die ohne einen festen Mittelpunkt, gleichsam ohne die Bekenntnisfahne, sich auflöst und verflüchtigt. Wenn alte Dogmen fallen, stehen neue auf. Zu dem Dogma, das die religiösen Grundlagen der Gemeinschaft präzisiert, gesellt sich als Richtschnur für das Verhalten ihrer Anhänger zu Gott und Welt oder zur Welt die Morallehre. Die Notwendigkeit einer solchen hat der Buddhismus nicht weniger als das Christentum empfunden. Ethik ist nicht das Ergebnis der wissenschaftlichen Erkenntnis oder des modernen Lebens, — wenigstens haben alle Versuche, sie darauf zu basieren, keine Wurzel gefaßt, — sondern der Religion; sie ist der Baum, die Ethik ist die Frucht, und alle Unterweisung in der Ethik ohne religiösen Hintergrund entbehrt der inneren Lebenskraft. Wollten wir den Versuch machen, die moderne Ethik in feste Sätze zu kleiden so würde — wenn eine Einigung überhaupt zustande käme — sich alsbald ergeben, daß wir über die zehn Gebote und ihre christliche Erweiterung — vielleicht mit einem Plus oder Minus nach der einen oder anderen Seite hin — im wesentlichen nicht hinausgekommen sind und an Stelle ihrer ehernen Worte nichts Anderes oder Besseres zu setzen wissen. Sie haben Jahrtausende überdauert. Der Staat, von Parteiungen beeinflußt und getragen, ist weder geeignet noch berufen, Ethik zu finden oder Ethik zu l e h r e n. Im ganzen und großen eine Interessengemeinschaft, die durch nationale und historische Bande zusammengehalten wird, hat er zwar

nicht ausschließlich, aber doch in erster Linie die Wohlfahrt seiner Angehörigen im Auge. Eine von ihm gelehrte Ethik besäße in vielen Augen keinen höheren Wert als die Paragraphen irgendeines von heut auf morgen der Veränderung unterworfenen Gesetzes, dessen Übertretung der Strafrichter ahndet. Allerdings unterliegt ja die Gesetzgebung dem Willen der Einwohner, ihre sittlichen Anschauungen prägen sich in der Gesetzgebung aus, und diese Anschauungen sind im wesentlichen von den Religionsgemeinschaften gezeugt, denen die Einwohner angehören. Ein mohammedanischer Staat muß ein wesentlich anderes Bild zeigen als der christliche (d. h. der, dessen Bewohner sich in ihrer großen Mehrheit zum christlichen Bekenntnis halten), der katholische ein anderes als der evangelische; selbst Luthertum und Calvinismus werden nicht ohne spezielle Einwirkung sein. Auch der moderne Staat zeigt einen tieferen Einfluß religiöser Gedanken, als viele seiner Bewohner zugeben wollen. Der Schutz der Schwachen ist kein moderner, kein wissenschaftlicher, sondern ein christlicher Gedanke, den deutsche Staatsmänner in die Gesetzgebuug eingeführt haben.

Der Einzelne mag und kann seine eigenen Wege gehen, wenn er dazu den inneren Drang fühlt. Es muß ihm gestattet sein, sein Glaubensbekenntnis für sich zu bilden, d. h. den religiösen Trieb in die Form zu kleiden, die ihm seine Erfahrung und Weltanschauung, die ihm sein Bedürfnis gebietet. Seine Ethik wird sich nicht wesentlich von der seiner Zeitgenossen unterscheiden, mit denen er in derselben sozialen Gemeinschaft lebt. Sein System mag ihn speziell befriedigen; schwerlich aber wird es in seinem Kern ohne ein gewisses, für ihn gültiges Dogma sein, ohne einen Widerspruch sein zu der wissenschaftlichen Erkenntnis seiner Zeit. Glaube

und Wissen sind niemals kongruent und werden es niemals sein; die Kämpfe, die in der Gegenwart mit so großer Leidenschaft aufflammen, die Rufe nach einer neuen, dogmenfreien Religion haben die Vergangenheit durchhallt und werden die Zukunft durchzittern. Der Strenggläubige wird sein Glaubensbekenntnis mit transzendentem Inhalt zu erfüllen suchen, er wird dem Inhalt bestimmte äußere Formen geben; sein Gegner wird an ihm den Mangel an Freiheit schelten, an das System den Maßstab seiner modernen Wissenschaft legen und finden, daß es ihr widerspricht. Er mag alle Wunder leugnen, aber er wird vor dem größten aller Wunder, der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und dem Gottesdasein in den meisten Fällen Halt machen und somit in der Mitte seines Weges stehen bleiben. Der Materialismus, der Monismus mag einzelne Köpfe beherrschen, er mag auch zeitweilig weitere Kreise ziehen, aber er wird die Gemüter der Völker nicht besiegen und erfüllen. In Indien hat der Vedanta alle Lokayatas und Nastikas überwunden und siegreich den Plan behauptet. Die Orthodoxie führt zu Tatkraft und Festigkeit, aber auch leicht zur Erstarrung, der Zweifel zu weltlicher Erkenntnis und leicht zur Auflösung. Der Kampf zwischen beiden Prinzipien kommt nicht zur Ruhe, solange noch ein Menschenpaar auf dieser Erde weilt; es ist müßig, von einer Versöhnung und einem ewigen Frieden zu reden. Und wer stolz dahinfährt, die Segel schimmernd im Glanze der Wissenschaft, bleibt dem letzten und größten Rätsel gegenüber so arm, wie der unwissendste Fetischanbeter; und wenn er auch auf Unsterblichkeits- und Gottesglaube verzichten wollte, so bliebe er doch, mehr als alle, ohne Antwort gegenüber dem Warum des Seins. Den religiösen Geist Indiens haben alle diese Probleme beschäftigt und zu immer neuen Antworten angeregt

Englische Wissenschaft in Indien.[1]

Der englischen East India Company, die zuerst durch Royal Charter die britische Flagge an den Ufern des indischen Ozeans aufpflanzte, darf zum Ruhm nachgesagt werden, daß sie der aus ihrem Privileg erwachsenen höheren Pflichten nicht vergessen hat; ihrer Unterstützung verdankt die Wissenschaft manch wertvolles Werk. Aber mit reicheren Mitteln, mit höheren Zielen tritt die englische Forschung im Gangeslande erst auf, seit die Krone Großbritanniens an die Stelle der Handelsgesellschaft getreten ist. Der Unbekanntschaft weiter Kreise mit der Geschichte der orientalischen Disziplinen und stillen Eroberungen in jener unsern Interessen scheinbar fernen Halbinsel ist es zuzuschreiben, daß die wissenschaftlichen Bestrebungen Englands nicht hinreichend gewürdigt worden sind, die neben dem Hauptzweck der Besitzergreifung, der wirtschaftlichen Ausnützung, stets nebenhergegangen sind. Was in der Geologie, der Meteorologie geschehen ist, wird der Naturforscher besser beurteilen können, als der Sanskritist, aber auch in dessen Werkstätte wird Blanfords Meteorology of India oder sein an Beobachtung reiches Buch über Klima und Wetter von Indien nicht leicht fehlen. Auch

[1]) Ich lasse diesen Aufsatz hier fast unverändert folgen; er mag zeigen, daß dem deutschen Urteil Ungerechtigkeit fern liegt.

er wird sich der Fürsorge der britischen Verwaltung für die Landeskultur nicht verschließen und die Zahlen des indischen Budgets, das bis zum Jahr 1905 für Bewässerungsanlagen die Summe von 3558 Lakkhs von Rupien verwandt hat, mit Überraschung hören; Lakkh heißt 100 000 und die Rupie ist etwa gleich 16 Pence. Auch die Anlage von Haupt- und Nebenkanälen in der Länge von 8790 englischen Meilen ist ein Denkmal für die Regierungskunst der englischen Beamten, die sich in der Beziehung so glänzend bewährt hat. Jene Kanäle verteilen durch ein Adernetz von 26 236 englischen Meilen ihre Wasser und halten 29 Millionen Acre unter Kultur. Man könnte weiter von der erfolgreichen Expedition Steins reden, die von der indischen Regierung ausgestattet, vor einigen Jahren durch Turkestan zog und ungeahnte Funde heimgebracht hat jetzt und (1908) aufs neue den Spaten in den vom Sande der Wüste verschütteten Stätten zentralasiatischer Kultur mit frischem Mute eingesetzt. Allgemeiner noch als hier zeigt das Interesse für die Kunstaltertümer des Landes sich in der Einsetzung eines Landeskonservators (Director general of archaeology in India) für ganz Indien. Aber weitgreifender und von größerem Interesse, weil es sich an Ethnographen und Philologen, an Statistiker, Nationalökonomen und Kulturhistoriker wendet, ist das große Werk des öffentlichen Census, der zum drittenmal in der Nacht vom 1. März 1901 aufgenommen wurde, 9800 Oberbeamte, 122 000 Revisoren und 1 325 000 Zähler beschäftigte. Er umfaßte das ganze ungeheure Land mit seinen Außenländern, Balutschistan, den Grenzgebieten bei Birma, Kaschmir und im Pandschab, die Nikobarischen und Andamaninseln; einige sehr unruhige Distrikte im Innern Birmas und Balutschistans ausgenommen. Schwerlich hat eine Verwaltung je vor einer

so umfassenden Aufgabe gestanden wie hier die englische: die Eigenart der sozialen Verhältnisse, die Fülle der Sprachen, die Mannigfaltigkeit der Religionen boten Schwierigkeiten, die anderwärts gar nicht oder nicht in gleichem Umfange vorhanden sind. Schon die Wahl des Tages war nicht ganz leicht; denn nicht nur die großen religiösen Festtage, sondern auch die für Hochzeiten, religiöse Waschungen usw. als besonders glückbringend betrachteten Zeiten mußten ausgeschlossen werden. Das Ergebnis dieser Volkszählung liegt nun in mehr als 24 Foliobänden vor, die eine Fundgrube wertvoller Aufschlüsse über das Land geben, das seine Freunde das interessanteste von allen Ländern nennen. Eine Vorstellung des Inhalts kann der erste Band liefern, der nicht nur über Alter, Geschlecht, Volkszahl und Religionen, sondern auch über die eigentümlichen Eheverhältnisse, über Kasten und Sprachen zusammenfassende Nachrichten gibt. Die Mannigfaltigkeit der uns so entgegengesetzten Anschauungen und Sitten einer unendlich gegliederten Bevölkerung kommt darin zum Ausdruck. Wir erfahren z. B., daß infolge der Kinderheirat nicht weniger als 5986 kleine Witwer und 19487 kleine Witwen im Alter von unter fünf Jahren vorhanden waren; Witwer im Alter von fünf bis zehn Jahren 36963 und Witwen 95798. Neben Mohammedanern, Hindus, Sikhs, Zoroastriern finden wir noch $8^1/_2$ Million von Vertretern niederer Religionsformen, die man unter dem Namen Animismus zusammenfaßt. Die Statistik, die von den höchsten Kreisen bis zu den niedrigsten Kasten reicht und alle Berufe verzeichnet, vergißt nicht eine besondere Stelle den 116888 Tänzerinnen usw. anzuweisen und „die Zauberer und Kuhvergifter“ zu erwähnen, die in 2599 weiblichen und 421 männlichen Exemplaren vorhanden sind. Das weitaus größte Interesse

nimmt der Sprachforscher naturgemäß an der Feststellung des linguistischen Materials, dessen Ergebnisse in jenem ersten Teil ganz allgemein besprochen werden und in einem besonderen Werke von vielen Foliobänden zur Darstellung gelangen. Der 'Linguistic Survey of India' ist eine der größten Unternehmungen, die überhaupt veranstaltet worden sind, wenn nicht die allergrößte dieser Art. Wer eine Sprachkarte von Indien zur Hand nimmt, etwa Tafel 10 in Constables Handatlas of India, wird an den Farben rot, gelb, grün usw. sehen, daß in Vorderindien sich drei große Sprachstämme treffen und in Hinterindien die Tibetobirmanische und noch andere Sprachfamilien zu unterscheiden sind. Die genauere Beschreibung all dieser Sprachen, ihre Verteilung und Einteilung war bisher nur sehr unvollkommen möglich. Diesem Zwecke dient jetzt der Survey. Die Unterlagen hierzu zu gewinnen, dafür würde allerdings die Märznacht des Jahres 1901 nicht ausgereicht haben. Schon im Jahr 1886 aber hatte Grierson, der erste Kenner der neuindischen Sprachen, dem Orientalistenkongreß in Wien einen Plan zur linguistischen Aufnahme Indiens unterbreitet und allmählich vermocht, die britische Regierung für ihn zu gewinnen. Wie groß und umfangreich solch ein Werk sich gestaltet, läßt sich etwa an dem Gedanken zeigen, daß die europäischen Regierungen sich die Aufgabe stellten, die Sprachen Westeuorpas von den Fischerhütten der Shetlandinseln und Far-Oer bis zu den Steppen der ungarischen Pußta, von dem arabischen Mischdialekt Maltas bis zu den Wenden der Lausitz aufzunehmen. An der Spitze stand ein Rat von wissenschaftlichen Beamten, und der ganze Regierungsapparat ward bis in das letzte Dorf zur Ausführung des ganzen Unternehmens aufgeboten. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß es sich dabei nicht nur um ausge-

bildete literaturreiche Sprachen wie Mahratti oder Hindi handelte mit ihrer langen historisch verfolgbaren Entwicklung, sondern auch um völlig literaturlose Sprachen, denen kaum die ersten wissenschaftlichen Wörterbücher von sachkundigen Missionaren geliefert sind, so um die Dialekte der wilden Hirtenstämme in Radschputana oder der trotzigen und feindlichen Naga's in Assam, der Zigeuner und anderer Wanderstämme. Selbst die fernsten Dörfer lieferten Übersetzungen des dafür ausgewählten Evangeliums vom verlorenen Sohn, die eine oder andere kleine Erzählung und anderes Material. Viele Foliobände sind von dem Riesenwerk erschienen, noch nicht die Hälfte des ganzen, das auf neun Volumina anfänglich veranschlagt war, aber bei dem Umfang des Stoffes in verschiedene Unterabteilungen zerlegt werden mußte. Jeder Sprachgruppe geht eine allgemeine Einleitung voraus über das betreffende Land und seine linguistischen Grenzen, die einzelnen Sprachen, ihre Eigentümlichkeiten, und dazu kommen sorgfältige Sprachkarten, die alle Unterabteilungen verzeichnen, Proben der besonderen Schriftgattung, deren sich das Idiom bedient, ein Verzeichnis der Grammatiken, Wörterbücher und anderer wichtiger darauf bezüglicher Arbeiten. Um europäische Sprachen, die im Verhältnis zum Ganzen kaum ins Gewicht fallen, handelt es sich dabei nicht. Auf nur 252 388 Personen, die Englisch als ihre Muttersprache angeben, folgen (im Bereich der teutonischen Sprachen) 1500 Deutsche; unter den romanischen Dialekten steht das Portugiesische mit 12 426 Vertretern obenan. Die Gesamtzahl der Sprachen der indischen Bevölkerung beläuft sich dagegen ohne die kleineren Dialekte auf 145, unter denen 24 dem indogermanischen Stamm, 25 der Dravido-Mundafamilie gehören, die vorwiegend Mitte und Süden des Landes bedeckt, während über

90 Vertreter der indochinesischen Familie im Himalaya, im Nordosten und in Birma sitzen. Im umgekehrten Verhältnis zu der Anzahl Sprachen steht die Ziffer derer, die sie sprechen. Während die indochinesischen Dialekte nicht ganz 12 Millionen Vertreter zählen, beläuft sich die Zahl der Dravido-Munda Sprechenden auf rund 59 Millionen; 24 indogermanische Sprachen zählen 221 Millionen Vertreter. Es ist zweckmäßig, diese ungeheueren Zahlen mit europäischen Verhältnissen zu vergleichen. Grierson gibt an, daß die Köpfe der assamesische Dialekte sprechenden Bevölkerung etwa ein Viertel der Einwohnerschaft Rumäniens beträgt; die Zahl derer, die Bengalisch reden, ist größer als die Bevölkerung Osterreich-Ungarns, Oriya sprechen nicht so viel als Spanisch, die Vertreter des Bihari sind ungefähr der Zahl der Bewohner Frankreichs gleich. Selbst der, welcher nur flüchtig sich mit Sprachwissenschaft beschäftigt hat, wird erkennen, welche Probleme aller Art hier der sachkundigen Lösung harren. Fast den ganzen Norden nehmen indogermanische Sprachen ein. Sie haben die Mundarten einer unbekannten Urbevölkerung verdrängt, aber schwerlich die Ureinwohner selbst, die zwar unterworfen, aber nicht ausgerottet wurden. Wir beobachten noch in historischer Zeit ein allmähliches Vordringen brahmanischen Einflusses auf Literatur und Kultur des Südens, aber nicht entfernt so durchgreifend wie im Norden, wo alles einheimische Sprachgut den indogermanischen Idiomen erlegen ist. Weder die Einfälle der Mohammedaner noch die der Mongolen haben nachher den indogermanischen Besitzstand zu erschüttern vermocht. In welcher fernen Zeit jene Einwanderungen arischer Stämme sich vollzogen haben, vermag keine Urkunde irgend welcher Art zu sagen. Die linguistische Forschung berührt sich hier

nahe mit den Fragen nach der Prähistorie unserer Rasse. Schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. redete man im Osten Indiens, an den Stätten der Wirksamkeit Buddhas in arischer Zunge; ein Datum, wichtig genug, um bei der Erörterung der Ursitze und der Wanderungen unserer Stämme nicht übersehen zu werden; denn schon recht lange vor dieser Zeit müssen Arier in der Nähe von Benares gesessen haben. Wir können auf Grund der Untersuchungen Dr. Hoernles und Griersons sehen, daß mindestens zwei große Einwanderungen stattgefunden haben, von denen die eine von Westen kam, die andere von Norden vorstieß und in die Mitte der vorausgezogenen Völkerschaften vordrang, die nun wie im Halbkreis um sie lagerten. Schon in den ältesten Liedern des Veda können wir die Wellenschläge verschiedener Einwanderungen beobachten; sie treten aber erst linguistisch greifbar in dem heutigen Sprachbestand hervor und empfangen ihre Bestätigung durch Beobachtungen der ethnographischen Forschung, die bei den Bewohnern des Mittellandes eine stärkere Blutmischung als bei den im Pandschab sitzenden Ariern festgestellt hat. In Constable's Atlas haben diese Untersuchungen schon Eingang gefunden und zur Unterscheidung eines rot ausgefüllten inneren Kreises von seiner blaßroten Umgebung geführt Daneben tauchen andere Fragen auf. Wird es sich ermöglichen lassen, mit Hilfe der sprachwissenschaftlichen Forschung in den modernen Dialekten Indiens weitere Parallelen zu finden zu dem Wortschatz der Westarier und das Wörterbuch der alten fingierten Grundsprache weiter zu bereichern? Findet manches vereinzelte keltische oder lateinische Wort vielleicht ein linguistisches Echo in der heutigen Sprache der heiligen Stadt des Dschagannath? Und noch mehr. Die im Westen so oft erörterten Probleme über Sprachmischung, Misch-

sprachen, Sprachübertragung u. a. finden in Indien neue Nahrung. Wie das Lateinische die Sprachen des Mittelalters beeinflußte und bereicherte, so hat das Sanskrit, ein zu einer Literatur- und Kunstsprache ausgebildeter Dialekt Altindiens, auf die Vokabulare der andern Sprachen Indiens in verschiedenen Maßen eingewirkt. Neben dem regelrecht fortgebildeten Rao oder Ray z. B. finden wir heut ein aus dem Sanskrit eingedrungenes Raj, König. Auf manchen Sprachgebieten hat das Sanskrit einen Teil des natürlichen Wortschatzes verdrängt, in Bengalen sogar zu einer Literatur geführt, die von der Volkssprache weit abliegt und nur den Sanskritkundigen verständlich ist.

Das sind Probleme historischer und völkerpsychologischer Art, die hier sich nicht erörtern lassen, aber aufs neue im Anschluß an das Werk des linguistischen Survey lebendig werden. Wenn dieses erst ganz abgeschlossen ist — und das schnelle Fortschreiten der Arbeit läßt einen baldigen Abschluß erhoffen — wird ein sprachwissenschaftliches Werk vorhanden sein, wie es kein anderer Erdteil aufzuweisen hat.[1])

[1]) Jener Theorie Griersons ist seither von Sten Konow widersprochen worden (siehe oben S. 11). Griersons Werk umfaßt heute (1922) schon 18 Foliobände.



Französische Wissenschaft in Ostasien[1].

Als vor wenigen Jahren in Hanoi der erste wissenschaftliche Kongreß abgehalten wurde, waren weitere Kreise, sofern sie davon überhaupt Notiz nahmen, überrascht von dem Ort des Kongresses und unklar über den Mittelpunkt seiner Wirksamkeit. Es war das erstemal, daß Hinterindien sich Gäste aus dem fernen Westen lud und die stille Tätigkeit französischer Wissenschaft in einer der größten Kolonien für die weite Öffentlichkeit sichtbar ans Tageslicht trat. Die kulturgeschichtlichen Verhältnisse Hinterindiens, in dessen Beitz sich England und Frankreich fast ganz teilen, haben längst die wissenschaftliche Aufmerksamkeit erregt; die mannigfach verzweigte Gruppe der tibetobirmanischen Sprachen hat dort zahlreiche und wichtige Vertreter; in den Dialekten der Khmer finden wir die Verwandten der großen Sprachengruppe, die in mannigfachen Schattie-

[1]) Vorstehender Aufsatz ist 1906 geschrieben. Ein Institut für Erforschung der asiatischen Länder erschien mir ein dringendes Bedürfnis, das ich noch 1914 in meiner Rede zum preußischen Unterrichtsetat hervorhob (siehe meine „Beiträge zur Unterrichtspolitik, Breslau 1919 W. G. Korn S. 108) und zwar unter Hinweis auf diesen Artikel im „Tag". Er möge hier, obwohl solche Wünsche wenig mehr Aussicht auf Erfüllung haben, dennoch mit Rücksicht auf das Erstrebte eine Stätte finden.

rungen sich nach den polynesischen Inseln fortpflanzt. Wir sehen vom Westen her aus dem brahmanischen Kulturkreise die tiefgehendsten Einwirkungen auf Recht und Sitte und finden Königsgeschlechter, deren Glieder sich mit indischen Namen nennen. Vom Norden treibt die chinesische Kultur ihre Wurzeln in das hinterindische Land, und auf historischem Grunde finden wir die Merkmale einer nicht unbedeutenden einheimischen Kultur. Gründe genug, um Anregung zu der vielseitigen Forschung zu geben, die bei unseren Nachbarn werktätige Hände gefunden hat.

Frankreich verfolgt in Tongking in erster Linie zwar wirtschaftliche Ziele, aber es ist mit seinem Beispiel vorangegangen und hat von allen Kolonialreichen zuerst eine Archäologenschule im Osten begründet, deren Aufgabe die wissenschaftliche Erforschung jener Länder ist. In der Verfügung, durch die die Forschungstätte dem Generalgouveneur von Indochina unterstellt wird, ist ihr als Wirkungskreis die archäologische und philologische Untersuchung der indochinesischen Halbinsel zugewiesen, jedwede Förderung der Erkenntnis ihrer Geschichte, Monumente, Sprachen, die Mitarbeit an der Erforschung der benachbarten Länder und Kulturgebiete, Indiens, Chinas usw. An ihrer Spitze steht ein alle sechs Jahre ernannter Direktor und ihm zur Seite ein Stab von jüngeren Forschern, die dem Studium Indiens und der Länder des Ostens sich widmen und hinreichend vorbereitet sind, oder älterer Gelehrten, deren Studien einen Aufenthalt im Osten wünschenswert machen. Zu den Anforderungen der rein wissenschaftlichen Forschung kann praktischer Unterricht in Sprachen, Schrift und Literaturen des modernen Orients treten.

Die verflossenen fünf Jahre lassen erkennen, in welch umfassender Weise das Unternehmen den ersten Ab-

sichten seiner Begründer entspricht. Es ist unverkennbar, daß die Schule eine umfassende Regsamkeit entfaltet hat und eine Stätte ernster und fruchtbringender Forschung geworden ist. Das zeigen die mannigfachen von ihr ausgehenden Publikationen. Die Sprachen und Münzen von Assam werden in besonderen Werken behandelt, der erste Band einer archäologischen Aufnahme aller Denkmäler ist erschienen und behandelt die Altertümer von Kambodscha, ein archäologischer Atlas von Indochina verzeichnet die Orte ihrer Herkunft und gibt nach dem Ausspruch eines Kritikers „genaue Dokumente über ein gestern noch fast unerforschtes Land, eine Statistik der Monumente, wie man sie bisher noch für keinen Teil der klassischen Welt, mit Ausnahme von Tunis, besitzt".

Von allgemeinem, die Geschichte des Buddhismus wie die klassische Archäologie nahe berührendem Interesse ist der bisher erschienene erste Band des schönen Werkes Fouchers, des gegenwärtigen Leiters der Anstalt, „l'art Gréco-Bouddhique du Gandhara", das an den Bildwerken der griechisch-buddhistischen Kunst die Einflüsse des griechischen Altertums auf die indische Kunst schildert und ein wichtiges, schon von E. Curtius 1876 berührtes Thema in ausgezeichneter Weise an der Hand der Bildwerke behandelt. Ein großer Teil der Skulpturen befindet sich in dem an kulturgeschichtlichen Merkwürdigkeiten reichen Museum von Lahore, ein anderer ist über die halbe Welt zerstreut und hat, abgesehen von Grünwedels vortrefflichem kleinen Werk, zum erstenmal hier eine zusammenhängende Würdigung erfahren.

Einen noch besseren Einblick in die mannigfachen Aufgaben und Arbeiten des aufblühenden Instituts gewährt das von ihm vierteljährlich herausgegebene Bulletin. In glänzend ausgestatteten, mit Illustrationen reich ver-

sehenen Bänden faßt es all die verschiedenen Interessen und Hände zusammen, die nach allen Richtungen hin sich an der Erforschung der östlichen Länder betätigen. Wie ein großer Lichtarm, der von Hanoi ausgeht, beschreibt die Forschung um die ringsum gelegenen Länder einen großen Bogen und führt die Ergebnisse der Beobachtung der Wissenschaft zu. Wir sehen darin z. B. von der Hand des japanischen Sanskritisten in Tokio eine sehr ausführliche Studie über die chinesische Version eines alten Textes der indischen Samkhyaphilosophie, die durch ihre enge Beziehung zum Buddhismus auch bei uns ein gewisses Interesse erregt hat. Veröffentlichungen von Inschriften, Arbeiten über Annams Geschichte wechseln mit Studien über alte Wege und Karten chinesischer Reisender. Die wieder aufgegrabenen umfangreichen Tempel- und Bauwerke von Mi-so-n aus der Periode vom 4. bis 16. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, die eine nicht unbedeutende Blüte der einheimischen Kunst bei den Tscham zeigen, finden eingehende Beleuchtung. Schilderungen alter und neuer Gebräuche, Untersuchungen über die Geschichte der orientalischen Medizin, über literarische Stoffe, z. B. die östliche Version der aus Herodot bekannten Geschichte von König Rhampsinit und den beiden Dieben, finden eine Stelle und zeigen die Weite des Gesichtskreises, in dem sich die zur Herausgabe der Zeitschrift vereinigten Forscher bewegen. Nicht uninteressant ist, wie verschiedenen Kreisen die Mitarbeiter angehören. Der Herausgeber des archäologischen Atlas ist Offizier; die Monumente von Mi-so-n behandelt der Architekt Parmentier, der katholische Missionar Cadière erörtert ein Problem der alten Geographie; in erster Linie stehen natürlich die Mitglieder und Stipendiaten der Schule. Wird es nicht möglich sein, daß auch das wissenschaft-

liche Deutschland in einer unserer Kolonien oder sonst im Orient eine wissenschaftliche Stätte schafft, die in enger Fühlung und Wechselwirkung mit der heimischen Wissenschaft dem geistigen Leben dort neue Impulse gibt, die die Beamten zu wissenschaftlichem Streben erzieht und zusammenfaßt? Das Orientalische Seminar zeitigt gute Früchte; aber es bedarf einer Ergänzung nach anderer Seite. Wäre es nicht an der Zeit, neben dem Interesse für neue Handelswege, das fast zu ausschließlich die Öffentlichkeit bewegt, der wissenschaftlichen Forschung auch unsererseits einen festen Platz im Osten zu sichern? — —

So schrieb ich 1906. Die Zeiten haben sich geändert, die Hoffnungen sind geschwunden, unsere Kolonien sind geraubt und befinden sich in fremder Hand.



Leopold von Schroeder.

Am 8. Februar 1920 beschloß Leopold v. Schroeder, der Indologe an der Wiener Universität, sein inhaltsreiches Leben. Als Nachfolger Georg Bühlers 1899 in die österreichische Kaiserstadt berufen, hat er an ihrer Hochschule durch 20 Jahre gewirkt und weit über seinen eigentlichen Beruf hinaus Freunde und Schüler gewonnen, für die die im Verlage von H. Haessel soeben erschienenen Lebenserinnerungen[1]) eine kostbare Gabe sein werden. Aber nicht nur für sie; denn sie sind geschrieben mit der ganzen Anmut des Schroederschen Stiles, der auch in wissenschaftlichen Sachen nicht gern den Dichter verleugnete, erfüllt von Freud und Leid eines deutschen Menschenherzens, das bis zu seinem letzten Schlage dem baltischen Heimatlande die Treue wahrte, „seinen dunklen Tannen und weißen Birken, seinen Wiesen im Schmucke der Schwalbenaugen, seinen von Porst durchdufteten Mooren, seinen traulichen Städten und stattlichen Edelhöfen, seinen warmen Sommernächten und zauberisch-schönen Winterlandschaften, vor allem aber allen lieben, ihm freundlich verbundenen Menschen";

---

[1]) Lebenserinnerungen von Leopold von Schroeder, Dr. phil. et theol. h. c. Herausgegeben von Dr. jur. et phil. Felix von Schroeder, Oberregierungsrat. H. Haessel, Leipzig 1921.

sie zeigen den geistigen Reichtum eines Mannes, dem es früh vergönnt war, mit bedeutenden Männern aller Wissenschaften und Stände in Berührung zu treten und Anregungen von ihnen zu empfangen.

Zwei große Ausgaben indischer Texte, deren Alter und Wichtigkeit er zuerst erkannte, bezeugen Gewissenhaftigkeit seines Arbeitens und Umfang seines Könnens, so daß sie seinen wissenschaftlichen Ruf begründeten und ihn in die erste Reihe der Forscher führten. Sein Werk „Mysterium und Mimus“ eröffnet weite Ausblicke in die Geschichte des indischen Theaters, seine zwei Bände der „Arischen Religion“ erfassen Vorstellungen arischer Stämme durch die Hinzuziehung volkskundlicher Überlieferung mit größerer Tiefe als jemand vor ihm getan hat. Für Wissenschaften, die dem Leben so fern stehen, wie die Indologie, ist es aber ein Glück, wenn unter ihren Dienern sich Männer wie Leopold von Schroeder finden, die die Schätze und Ergebnisse ihres Wirkens mit soviel Anmut und Geschick weiteren Kreisen zu vermitteln verstehen. Wir hatten einst Max Müller, den Oxforder Meister, den Sohn des Griechenmüllers, dessen belebende Kraft, vermehrt durch den Zauber seiner Sprache, trotz mancher Fehlgriffe, sich weithin bemerkbar machte und dem Studium Freunde gewann. Wie Max Müller war Leopold von Schroeder die Gabe der Poesie verliehen. Seine „Mangoblüten“ (Stuttgart 1892), zeigen einen in der Sprache Altindiens wohl erfahrenen Dichter, der indische Verse in ein deutsches Gewand so zu bringen vermag, daß sie vor unseren Augen leicht und zierlich, als wären sie heimischen Ursprungs, in unserer Welt, dahinschweben. Darüber hinaus entfalteten sich seine Kräfte infolge der genauen Kenntnis der baltischen Heimat, in der er erzogen und bis in die Mannesjahre, zuletzt als Dozent tätig war, offenen Auges

für ihre Geschichte, ihre Poesie und die reiche Kultur, die dort in deutschen Bürger- wie Adelskreisen erblüht war. Er fand dort die Möglichkeit zu der Darstellung der estnischen Hochzeitsgebräuche, die enge Verwandtschaft mit denen der arischen Völker zeigten, und zu manchem kleinen Aufsatz über Glauben und Sitten dieser Stämme. Es wäre aber nicht in L. v. Schroeders Sinne, wollte man nur bei Zahl und Inhalt seiner gelehrten Arbeiten verweilen. Er wollte und gab mehr als Gelehrsamkeit. Sein Herz wogte und dichtete; es war voll von der Liebe zu der großen deutschen Heimat und schlug nicht minder für die baltischen Lande, die so viel für die Kultur bedeuteten und die älteste und treueste Kolonie des deutschen Geistes waren, bis das Unglücksjahr von 1918 auch dieses Land verriet.

Als Sohn eines hochgebildeten Schulmannes war er 1851 in Dorpat geboren. Sein Vater, so tief und stark patriotisch, daß er von einer seiner Reisen aus Deutschland ein Säckchen Erde mit heimbrachte, die ihm einst nach seinem Tode unter das Haupt gelegt werden solle, damit er auf deutscher Erde ruhe, pflanzte ihm die Liebe zum Stammlande früh ins Herz. Seine Umgebung, der ihm vielfach verwandte livländische Adel, wie die Dorpater Gelehrtenwelt, die von Deutschland kam oder nach Deutschland ging, war voll von dieser tiefen und vorbildlichen Liebe. Wie konnte es anders sein, als daß auch er in ihm die Krone aller Länder sah. Als einst bei einer Tischgesellschaft in Berlin ein ihm gegenüber sitzender Professor ihn nach der Heimat fragte und auf seine Antwort, daß er Livländer sei, entgegnete „Sie sind also ein Russe“. mischte sich der mit Dorpater und baltischen Dingen wohlbekannte Nationalökonom Adolf Wagner ins Gespräch: „Was sagen Sie da? Der Herr soll ein Russe sein?

Ich kann Ihnen nur sagen, er ist ein viel besserer Deutscher als Sie!"

Als die Wolken sich über dem Baltikum zusammenzogen und den deutschen Charakter Dorpats bedrohten, verließ er seine Heimat, um nicht russisch unterrichten zu müssen und zog nach Deutschland, einer ungewissen Zukunft entgegen. Da war es das Verdienst G. Bühlers, daß die österreichische Regierung ihm an der Universität Innsbruck eine Lehrkanzel anbot, die ihn von allen materiellen Sorgen befreite. Er besuchte Dorpat im Jahre 1897 wieder zum 75. Stiftungsfeste der Livonia, zu dem er das Festspiel verfassen sollte, dem er den Titel gab: „Unsere Hoffnung", die Hoffnung, die er in der starken Burg des baltisch-deutschen Hauses und seiner Kinder sah. Wie jauchzte sein Herz, als ein neuer Morgen über Livland aufging und Hindenburgs Heere es zu retten erschienen; freudig gehoben, sang er voll heiligen Empfindens sein Baltenlied:

„Der Herr hat Großes an uns getan!
Das Freudenlied, nun stimmen wir's an.
Wir gehen umher, den Träumenden gleich,
An neuer seliger Hoffnung reich;
Wir sehen Wunder auf Wunder geschehen,
Der Geist des Herrn, wir fühlen ihn wehen:
Ehre sei Gott in der Höhe!"

Sein argloses Gemüt bedachte nicht, daß hinter einem deutschen Recken immer seit den Tagen des Arminius ein Verräter steht, daß Hödur den Baldur erschlägt und die erträumte Herrlichkeit sobald versinken könnte. Sein Schmerz über die baltische Heimat ließ ihn die Feder zur Fortführung seiner Lebenserinnerungen nicht mehr aufnehmen und verdüsterte ihm das letzte Jahr seines Lebens, so schreibt im Nachwort

Oberregierungsrat Dr. Felix von Schroeder, dem wir die Herausgabe dieser im Nachlaß gefundenen Erinnerungen verdanken. Wer sie liest, wird innigen Anteil an diesem geistig bewegten Leben nehmen. Er erblickt ein mit großer Pietät gezeichnetes Bild deutschen Lebens im Baltikum, vernimmt die vielen berühmten Namen deutscher Forscher, Dichter, Sänger, die von dort ausgingen und, mit Schroeder befreundet, ihm die Weite seines Gesichtskreises ermöglichten, von der die Fülle seiner literarischen, im Anfange des Werkes verzeichneten Schriften zeugt. Wir sehen ein rein deutsches, zartes Gemüt, das freudig für die Größe der Heimat schlägt und mit den Klängen seiner Verse diese Empfindungen begleitet. Seine Gattin, Lilly von Vietinghoff, deren Bild er im zehnten Kapitel zeichnet, dachte und fühlte wie er. Auch sie eine Dichterin, die an seinem Streben und Hoffen, wie an seinen Sorgen und Schmerzen bewegten Anteil nahm und gleich wie er deutsch, christlich und zartfühlend war. Die Bewunderung für Richard Wagner, dessen Tannhäuser ihm einst ein Lied von der Liebe eingab, „die so unaussprechlich liebt, daß sie die schwerste Schuld vergibt", führte ihn später in Beziehung zum Wagnerschen Hause und zu Houston Steward Chamberlain, dessen Lebensbild er voll Bewunderung für den durch deutsches Wesen zum Deutschen gewordenen Mann entworfen hat. Seine inniger und inniger werdende christliche Überzeugung, die ihn zum eifrigen Mitglied der Wiener Evangelischen Gemeinde machte und auch zu religiösen Gedichten und Reden oder Ansprachen veranlaßte, beruhte auf der in ihm allmählich erwachten und in der Jahresversammlung der christlichen deutschen Studenten 1912 in Wernigerode ausgesprochenen Überzeugung, daß Wissenschaft und Kunst die Religion nicht zu ersetzen vermögen; denn jene bewegen sich durchaus

in der Welt der Erscheinung, die Religion strebt aber darüber hinaus, „in Regionen, die jenseits des Bereiches aller Erfahrung liegen — zu dem Urquell alles Seins hin, dem Urquell des Lebens, dem Ewigen“. Das schön ausgestattete, reich mit Bildschmuck versehene Buch schildert nicht ein Gelehrtenleben, sondern den Lebensgang eines bedeutenden Menschen in einer bedeutenden Umgebung, dessen Ziele hoch, dessen Wollen rein, dessen Herz deutsch gewesen ist bis zu seiner Todesstunde. Mögen diese Erinnerungen ihn der Nachwelt im Gedächtnis halten!



Druck von C. Schulze & Co., G. m. b. H., Gräfenhainichen.

